INTRODUCCIÓN AL CRISTIANISMO

Por Joseph Ratzinger

INDICE GENERAL

I. DIOS: CREO EN DIOS PADRE TODOPODEROSO, CREADOR DEL CIELO Y DE LA TIERRA

3.- El tema de Dios.

- Cuestiones preliminares.
  - Amplitud del problema
  - La confesión en el Dios único.

4.- La fe bíblica en Dios.

- El problema de la historia de la zarza ardiente.
- El presupuesto íntimo de la fe en Yavé: el Dios de los Padres.
- La idea del nombre.
- Los dos aspectos del concepto bíblico de Dios.

5.- El Dios de la fe y el Dios de los filósofos.

- La decisión de la primitiva Iglesia en favor de la filosofía.
- La transformación del Dios de los filósofos.
- El problema reflejado en el texto del Credo.

6.- La profesión de fe en Dios, hoy.

- El primado del Logos.
- El Dios personal.

7.- Fe en el Dios uno y trino.

- El comienzo de la comprensión.
  - a).- El punto de partida de la fe en el Dios uno y trino.
  - b).- Los motivos conductores.
  - c).- Soluciones sin salida.
  - d).- La doctrina sobre la Trinidad como doctrina negativa.
- Aspecto positivo.
  - a).- El dogma como regulación terminológica.
  - b).- El concepto de persona.
  - c).- La relación retrospectiva con lo bíblico y el problema de la existencia cristiana.

II - JESUCRISTO.

8.- Creo en Jesucristo, su único hijo, nuestro Señor.

- § EL PROBLEMA DE LA PROFESIÓN DE FE EN JESÚS, HOY.
- § JESÚS, EL CRISTO. FORMA FUNDAMENTAL DE LA PROFESIÓN DE FE CRISTOLÓGICA.
  - § El dilema de la teología moderna: ¿Jesús o Cristo?

- La imagen de Cristo de la profesión de fe
    - El punto de partida de la profesión de fe: la cruz.
    - Jesús, el Cristo.
- JESUCRISTO, VERDADERO DIOS Y VERDADERO HOMBRE
    - El problema.
    - El clisé moderno del Jesús histórico.
    - Legitimidad del dogma cristológico.
- LAS SOLUCIONES DE LA CRISTOLOGÍA
    - Las teologías de la encarnación y de la cruz.
    - Cristología y doctrina de la redención.
    - Cristo, el último hombre.
- NOTA ESTRUCTURAS DE LO CRISTIANO
    - El individuo y el todo.
    - El principio para..
    - La ley del incógnito.
    - La ley de lo abundante.
    - Lo definitivo y la esperanza.
    - El primado de la recepción y el positivismo cristiano.
    - Síntesis: La esencia del cristianismo.

9.- El desarrollo de la profesión cristiana en los artículos de fe cristológica.

- Concebido por obra y gracia del Espíritu Santo; y nació de santa María, virgen.
- Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado..
    - a).- Justificación y gracia.
    - b).- La cruz como adoración y sacrificio.
- Descendió a los infiernos.
- Resucitó de entre los muertos.
- Subió a los cielos, y está sentado a la derecha de Dios, Padre todopoderoso.
- Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos.

III - EL ESPIRITU Y LA IGLESIA.

10.- La unidad de las últimas expresiones del Símbolo.

11.- Dos problemas fundamentales del artículo de fe sobre el Espíritu y la Iglesia.

- La santa Iglesia católica.
- La resurrección de la carne.
    - a).- Contenido de la esperanza neotestamentaria en la resurrección
    - b).- La inmortalidad esencial del hombre.
    - c).- El problema de la resurrección del cuerpo.

PROLOGO

El problema del auténtico contenido y sentido de la fe cristiana está hoy, mucho más que en tiempos pasados, rodeado de incertidumbre. Quien ha seguido el movimiento teológico de las últimas décadas y no pertenece al grupo de quienes, sin reflexionar, creen sin reparo que lo nuevo de todas las épocas es siempre lo mejor, podría repasar en su memoria el cuento titulado "La dicha de Hans". Hans convertía las pepitas de oro, que tanto le molestaban, en caballo, vaca, ganso y, por fin, en una piedra de afilar que acabó por tirar al mar. Con ello no perdió mucho, sino que, por el contrario, adquirió el precioso don de una libertad más amplia, a la que siempre aspiró. El cuento deja a la fantasía de los lectores las consideraciones sobre la duración de su embriaguez y sobre lo difícil que fue para él el momento en que despertó del sueño de una deseada libertad.

A los cristianos de hoy les acucian no raras veces problemas como éste: ¿no ha seguido la teología en los últimos años un camino semejante? ¿No ha dado interpretaciones progresivamente descendientes de la pretensión de la fe que a menudo se recibió de manera sofocante? ¿Y no se tiene la impresión de que tales interpretaciones han suprimido tan pocas cosas que no se ha perdido nada importante, y al mismo tiempo tantas, que el hombre siempre se ha atrevido a dar un paso más hacia adelante? ¿Y no tendrá al fin el pobre Hans, el cristianismo que se ha dejado llevar de cambio a cambio, de interpretación a interpretación, en vez de la pepita de oro, con la que empezó, la piedra de afilar que, por consejo ajeno, debe tirar?

Es cierto que tales preguntas, en su formulación global, son injustificadas, ya que solamente en cierto sentido puede afirmarse que .la teología moderna. ha seguido ese camino. Pero tampoco puede negarse que una amplia rama de ella ha tendido un puente que lleva desde la pepita de oro a la piedra de afilar. En verdad no se puede impugnar esta rama defendiendo una ciega conservación del metal precioso de formas fijas del pasado, ya que siguen siendo solamente pepitas de metal precioso: un peso que, en virtud de su valor, conserva siempre la posibilidad de una verdadera libertad.

El propósito de este libro es el siguiente: quiere llegar a comprender y explicar la fe como la realidad que posibilita el verdadero ser humano en nuestro mundo de hoy, y no reducirla a simples palabras que difícilmente pueden ocultar un gran vacío espiritual.

Este libro nació de las conferencias que di en el verano de 1967 a los estudiantes de todas las facultades, en Tübingen. La tarea que magistralmente realizó Karl Adam en esta misma universidad, hace casi medio siglo, con su Esencia del cristianismo, debía emprenderse de nuevo teniendo en cuenta las condiciones nuevas creadas por nuestra generación.

El estilo del libro se ha reelaborado con vistas a su publicación. La disposición y la extensión siguen siendo las mismas, pero he añadido algunas notas científicas al manuscrito que me servía para la preparación de las conferencias.

El libro, dedicado a mis alumnos, quiere expresarles las gracias por sus preguntas y sugerencias, sin las que no hubiese visto la luz. También doy las gracias al editor, Dr. Heinrich Wild, sin cuyo paciente y constante apremio no hubiese yo terminado una empresa tan temeraria como lo era la tarea emprendida. Por último, doy las gracias a todos los que con su esfuerzo han contribuido, de una manera o de otra, a la publicación del libro.

Joseph Ratzinger

INTRODUCCIÓN
YO CREO - AMEN.

1. LA FE EN EL MUNDO DE HOY:

Duda y fe: la situación del hombre ante EL MUNDO DE HOY: el problema de Dios.

Quien intente hoy día hablar del problema de la fe cristiana a los hombres que ni por vocación ni por convicción se hallan dentro de la temática eclesial, notará al punto la ardua dificultad de tal empresa. Probablemente tendrá en seguida la impresión de que su situación ha sido descrita con bastante acierto en la conocida narración parabólica de Kierkegaard sobre el payaso de la aldea en llamas, narración que Harvey Cox ha resumido brevemente en su libro *La ciudad secular*[1] . El relato cuenta cómo un circo de Dinamarca fue presa de las llamas. El director del circo envió a un payaso, que ya estaba preparado para actuar, a la aldea vecina para pedir auxilio, ya que existía el peligro de que las llamas se extendiesen incluso hasta la aldea, arrastrando a su paso los campos secos y toda la cosecha. El payaso corrió a la aldea y pidió a sus habitantes que fuesen con la mayor urgencia al circo para extinguir el fuego. Pero los aldeanos creyeron que se trataba solamente de un excelente truco ideado para que en gran número asistiesen a la función; aplaudieron y hasta lloraron de risa. Pero al payaso le daban más ganas de llorar que de reír. En vano trataba de persuadirlos y de explicarles que no se trataba ni de un truco ni de una broma, que la cosa había que tomarla en serio y que el circo estaba ardiendo realmente. Sus súplicas no hicieron sino aumentar las carcajadas; creían los aldeanos que había desempeñado su papel de maravilla, hasta que por fin las llamas llegaron a la aldea. La ayuda llegó demasiado tarde, y tanto el circo como la aldea fueron consumidos por las llamas.

Con esta narración ilustra Cox la situación de los teólogos modernos, y ve en el payaso, que no puede conseguir que los hombres escuchen su mensaje, una imagen del teólogo a quien no se le toma en serio si viste los atuendos de un payaso de la edad media o de cualquier otra época pasada. Ya puede decir lo que quiera, lleva siempre la etiqueta del papel que desempeña. Y, aunque se esfuerce por presentarse con toda seriedad, se sabe de antemano lo que es: un payaso. Se conoce lo que dice y se sabe también que sus ideas no tienen nada que ver con la realidad. Se le puede escuchar confiado, sin temor al peligro de tener que preocuparse seriamente por algo. Sin duda alguna, en esta imagen puede contemplarse la situación en que se encuentra el pensamiento teológico actual: en la agobiante imposibilidad de romper las formas fijas del pensamiento y del lenguaje, y en la de hacer ver que la teología es algo sumamente serio en la vida de los hombres.

Pero quizá debamos sondear las conciencias de modo más radical. Quizá la irritante imagen que hemos pintado, aun conteniendo parte de verdad y cosas que han de tenerse muy en cuenta, simplifique las cosas, ya que da la impresión de que el payaso, es decir, el teólogo que todo lo sabe, llega a nosotros con un mensaje bien definido. Los aldeanos a los que se dirige, es decir, los que no creen, serían, por el contrario, los que no saben nada, los que deben ser instruidos en todo. En ese caso, el payaso tendría solamente que quitarse sus vestiduras y lavarse para que todo se arreglase. Pero ¿puede resolverse el problema tan fácilmente? ¿Basta que realicemos el *aggiornamento*, que nos lavemos y que, vestidos de paisano, presentemos en lenguaje profano un

cristianismo arreligioso para que todo se arregle? ¿Es suficiente mudar espiritualmente los vestidos para que los hombres vengan a ayudarnos a extinguir el fuego que, según predica el teólogo, existe y constituye un peligro para nosotros?

Me atrevería incluso a decir que de hecho la teología moderna, vestida de paisano y después de quitarse todos sus pinturetes, alimenta como justa esta esperanza. Es cierto que quien quiera predicar la fe a los hombres de hoy, pueda presentarse ante ellos con las vestiduras de un payaso, o quizá como alguien que, salido de un sarcófago, pretende entrar en nuestro mundo de hoy con las aspiraciones y formas de pensar de la antigüedad. Ni le entenderá el mundo de hoy ni lo entenderá él. En verdad, quien quiere predicar la fe y al mismo tiempo se somete a autocrítica, pronto se dará cuenta de que no es una forma o crisis exterior lo que amenaza a la teología. Al querer llevar a cabo la difícil empresa de hablar teológicamente a los hombres de nuestro tiempo, quien tome la cosa en serio se dará cuenta que no sólo la dificultad de la traducción, sino también de la vulnerabilidad de su propia fe que, al querer creer, puede experimentar en sí misma el poder amenazador de la incredulidad. Por eso quien hoy día quiera instruirse a sí mismo o a otros sobre la fe cristiana, debe antes darse cuenta de que él no es el único que anda vestido y que sólo necesita mudarse para poder después amaestrar con éxito a todos los demás. Por el contrario, debe hacerse a la idea de que su situación no es tan diferente de la de los demás como él creyó al principio. Debe darse cuenta de que en ambos grupos obran fuerzas semejantes, aunque de modo diverso.

En los creyentes existe ante todo la amenaza de la inseguridad que en el momento de la impugnación muestra de repente y de modo insospechado la fragilidad de todo el edificio que antes parecía tan firme. Vamos a ilustrar esto con un par de ejemplos. Teresa de Lisieux, una santa al parecer ingenua y sin problemas, creció en un ambiente de seguridad religiosa. Su existencia estuvo siempre tan impregnada de la fe de la iglesia que el mundo de lo invisible se convirtió para ella en un pedazo de su vida cotidiana, mejor dicho, se convirtió en su misma vida cotidiana, parecía casi palparlo y no podía prescindir de él. La .religión. era para ella una evidente pretensión de su vida diaria, formaba parte de su vivir cotidiano, lo mismo que nuestras costumbres son parte integrante de nuestra vida. Pero precisamente ella, la que al parecer estaba escondida en completa seguridad, en los últimos días de su pasión nos dejó escritas sus sorprendentes confesiones. Sus hermanas en religión, escandalizadas, mitigaron las expresiones de su herencia literaria, pero hoy día han aparecido en su forma original. En una de ellas dice así: .Me importunan las ideas de los materialistas peores.. Su entendimiento se vio acosado por todos los argumentos que pueden formularse en contra de la fe; parece haber pasado el sentimiento de la fe; se siente metida .en el pellejo de los pecadores.[2]. Es decir, en un mundo que al parecer no tiene grietas, aparece ante los ojos del hombre un abismo que le acecha con una serie de convenciones fundamentales fijas. En esta situación uno ya no se plantea el problema de sobre qué hay que discutir .defender o negar la asunción de María, la confesión, etc.. Todo esto aparece como secundario. En realidad se trata de un todo, o todo o nada. Esta es la única alternativa que dura. Y no se ve en ningún sitio un posible clavo al que el hombre, al caer, pueda agarrarse. Sólo puede contemplarse la infinita profundidad de la nada a la que el hombre mira.

Paul Claudel ha descrito esta situación del creyente en el preludio de su obra *El zapato de raso.* El náufrago es un misionero jesuita, hermano del héroe Rodrigo, el caballero, el errante e inconsciente aventurero entre Dios y el mundo. Los piratas habían hundido la barca del misionero y lo habían atado a un madero que lo llevaba a merced de las olas del océano[3]. El drama comienza con el último monólogo del jesuita:

Señor, os agradezco que me hayáis atado así. A veces he encontrado penosos vuestros mandamientos. Mi voluntad, en presencia de vuestra regla, perpleja, reacia. Pero hoy no hay

manera de estar más apretado con vos que lo estoy, y por más que examine cada uno de mis miembros, no hay ni uno solo que de vos sea capaz de separarse. Verdad es que estoy atado a la cruz, pero la cruz no está atada a soporte alguno. Flota en el mar[4].

Clavado en la cruz, pero la cruz en el aire, sobre el abismo. No puede describirse con precisión más incisiva la situación del creyente de hoy. Parece que lo único que le sujeta es un madero desnudo situado sobre el abismo. Y parece que llega el momento de hundirse para siempre. Un madero parece atarlo a Dios, pero, a decir verdad, le ata inevitablemente y él sabe que en último término el madero es más fuerte que la nada, que está a sus pies, pero que sigue siendo el poder que amenaza su existencia actual.

El cuadro presenta además otra dimensión más amplia que, a mi modo de ver, es la más importante. El jesuita náufrago no está solo, en él se anuncia la suerte de su hermano, en él se refleja el destino de su hermano, del hermano que él tiene por incrédulo, a quien Dios ha vuelto la espalda porque no considera como algo propio la espera, sino .la posesión de lo que puede alcanzarse, como si él pudiera ser de otro modo al que tú eres..

Observemos, aun sin querer seguir en todos sus pormenores la trama de la obra de Claudel, cómo destinos, al parecer contrarios, se unen, hasta el punto de que, al fin, el destino de Rodrigo se asemeja al de su hermano: al final el caballero se convierte en esclavo del barco y se regocija de que una monja, vestida de harapos y con una herrumbrosa sartén en la mano, le tome consigo como despreciable mercancía.

Dejemos la imagen y volvamos a la situación de la que veníamos hablando: el creyente sólo puede realizar su fe en el océano de la nada, de la impugnación y de lo problemático; el océano de la inseguridad es el único lugar donde puede recibir su fe; pero no pensemos que el no creyente es el que, sin problema alguno, carece de fe. Como hemos notado antes, el creyente no vive sin problemática alguna, sino que siempre está amenazado por la caída en la nada. Pero los destinos de los hombres se entrelazan: tampoco el no-creyente vive dentro de una existencia cerrada en sí misma, ya que incluso a aquel que se comporta como positivista puro, a aquel que ha vencido la tentación e incitación de lo sobrenatural y que ahora vive una conciencia directa, siempre le acuciará la misteriosa inseguridad de si el positivismo siempre tiene la última palabra. Como el creyente se esfuerza siempre por no tragar el agua salada de la duda que el océano continuamente le lleva a la boca, así el no creyente duda siempre de su incredulidad, de la real totalidad del mundo en la que él cree. La separación de lo que él ha considerado y explicado como un todo, no le dejará tranquilo. Siempre le acuciará la pregunta de si la fe no es lo real. De la misma manera que el creyente se siente continuamente amenazado por la incredulidad, que es para él su más seria tentación, así también la fe siempre será tentación para el no- creyente y amenaza para su mundo al parecer cerrado para siempre. En una palabra: nadie puede sustraerse al dilema del ser humano. Quien quiera escapar de la incertidumbre de la fe, caerá en la incertidumbre de la incredulidad que no puede negar de manera definitiva que la fe sea la verdad. Sólo al rechazar la fe se da uno cuenta de que es irrechazable.

Quizá sea oportuno traer a colación la historia judía narrada por Martín Buber; gráficamente se describe en ella el dilema en que se encuentra el ser humano.

Un racionalista, un hombre muy entendido, fue un día a disputar con un Zaddik con la idea de destruir sus viejas pruebas en favor de la verdad de su fe. Cuando entró en su aposento, lo vio pasear por la habitación con un libro en las manos y sumido en profunda meditación. Ni siquiera se dio cuenta de la llegada del forastero. Por fin, lo miró ligeramente y le dijo: .Quizá sea verdad.. El entendido intentó en vano conservar la serenidad: el Zaddik le parecía tan terrible, su

frase le pareció tan tremenda, que empezaron a temblarle las piernas. El rabí Levi Jizchak se volvió hacia él, le miró fija y tranquilamente, y le dijo: .Amigo mío, los grandes de la Tora, con los que has disputado, se han prodigado en palabras; tú te has echado a reír. Ni ellos ni yo podemos poner a Dios y a su reino sobre el tapete de la mesa. Pero piensa en esto: .quizá sea verdad.. El racionalista movilizó todas sus fuerzas para contrarrestar el ataque; pero aquel .quizá., que de vez en cuando retumbaba en sus oídos, oponía resistencia[5].

Prescindamos del ropaje literario. Creo que en esa historia se describe con mucha precisión la situación del hombre de hoy ante el problema de Dios. Nadie, ni siquiera el creyente, puede servir a otro Dios y su reino en una bandeja. El que no cree puede sentirse seguro en su incredulidad, pero siempre le atormenta la sospecha de que .quizá sea verdad.. El .quizá. es siempre tentación ineludible a la que uno no puede sustraerse; al rechazarla, se da uno cuenta de que la fe no puede rechazarse. Digámoslo de otro modo: tanto el creyente como el no creyente participan, cada uno a su modo, en la duda y en la fe, siempre y cuando no se oculten a sí mismos y a la verdad de su ser. Nadie puede sustraerse totalmente a la duda o a la fe. Para uno la fe estará presente *a pesar* de la duda, para el otro *mediante* la duda o *en forma de* duda. Es ley fundamental del destino humano encontrar lo decisivo de su existencia en la perpetua rivalidad entre la duda y la fe, entre la impugnación y la certidumbre. La duda impide que ambos se encierren herméticamente en su yo y tiende al mismo tiempo un puente que los comunica. Impide a ambos que se cierren en sí mismos: al creyente lo acerca al que duda y al que duda lo lleva al creyente; para uno es participar en el destino del no creyente; para el otro la duda es la forma en la que la fe, a pesar de todo, subsiste en él como exigencia.

El salto de la fe: determinación preliminar del contenido de la fe.

Lo que hemos dicho hasta ahora muestra que para describir la mutua relación entre la fe y la incredulidad no basta la simple imagen del payaso incomprendido y de los aldeanos desaprensivos. Pero lo que no ha de ponerse en tela de juicio es que da expresión a un problema específico de la fe, ya que la cuestión fundamental que ha de resolver una introducción al cristianismo es qué significa .yo creo., pronunciada por un ser humano. Pero esa cuestión aparece ante nuestros ojos rodeada de un determinado contorno temporal. Dada nuestra conciencia histórica, que se ha convertido en una parte de nuestra autoconciencia y de la comprensión fundamental de lo humano, la frase suena necesariamente así: ¿qué es y que significa *hoy* la profesión de fe cristiana .yo creo., habida cuenta de las condiciones de nuestra existencia actual y, en general, de la relación actual con lo real?

Esto nos lleva a un análisis del texto que será la médula de nuestras reflexiones: el .credo apostólico. que es, ya desde su origen, .introducción al cristianismo. y síntesis de su contenido esencial. El texto comienza sintomáticamente con las palabras .yo creo.... Por el momento renunciamos al intento de explicarlo partiendo de su contenido material. Veremos antes qué significa ese .yo creo. fundamental, encerrado en una fórmula fija, relacionado con un determinado contenido y separado de un contexto cúltico. Ambos contextos .la época cúltica y un determinado contenido. condicionan por otra parte el sentido de la palabra .creo., lo mismo que, a su vez, la palabra .creo. arrastra tras sí y condiciona tanto el contenido posterior como el marco cúltico. Pero dejemos estos problemas a un lado para preguntarnos más radicalmente y reflexionar sobre qué actitud se nos pide al definir la existencia cristiana con la palabra .credo. y al definir .cosa en sí no evidente. el núcleo de lo cristiano con la palabra .fe..

Sin darnos cuenta, suponemos que .religión. y .fe. son lo mismo y que todas las religiones pueden definirse también como .fe.. Pero esto es sólo verdad en cierto sentido, ya que muy a menudo otras religiones no se denominan así, y gravitan en torno a otros puntos. El Antiguo Testamento, por ejemplo, considerado como un todo, no se ha definido a sí mismo como .fe., sino como .ley.. Es, ante todo, una regla de vida en la que el acto de la fe adquiere cada vez mayor importancia. La *religio* expresa principalmente, según la religiosidad romana, la suma de determinados ritos y obligaciones. Para ella no es decisivo un acto de fe en lo sobrenatural. El hombre puede con todo derecho olvidarse completamente de él, sin que por ello pueda decirse que es infiel a su religión. Al ser esencialmente un sistema de ritos, lo importante es que se observen meticulosamente. Así podríamos recorrer toda la historia de las religiones. Nos bastan estos apuntes para darnos cuenta de que no es evidente que el ser cristiano se exprese con la palabra .credo., ni que se califique su forma por la posición ante lo real en la actitud de la fe. Con esto el problema se hace apremiante: ¿qué actitud indica esa palabra? Además, ¿por qué nos es tan difícil meter nuestro yo personal en ese .yo creo.? ¿Por qué nos parece casi imposible identificar nuestro yo actual .cada uno el suyo, separado irremisiblemente del de los demás. con el del .yo creo. de las generaciones pasadas, de fisionomía particular?

Entrar en ese yo del credo, transformar el yo esquemático de la fórmula en carne y hueso del yo personal, fue siempre una tarea ardua y al parecer imposible, en cuya realización muchas veces en vez de rellenar el esquema con carne y hueso, se ha transformado el yo en esquema. Nosotros, como creyentes de nuestro tiempo, afirmamos quizá un poco celosamente que nuestros antepasados de la edad media eran, sin excepción, creyentes; haríamos muy bien en echar una mirada detrás de los bastidores, guiados por la moderna investigación histórica. Esta nos dice que también entonces había un gran número de simpatizantes, pero que también entonces eran relativamente pocos los que habían entrado realmente en ese movimiento interno de la fe; la investigación histórica nos enseña que para muchos la fe era solamente un sistema preconcebido de vida que no incitaba a la ardua y auténtica aventura del .credo., sino que más bien la impedía. Y todo esto por la sencilla razón de que entre Dios y el hombre hay un abismo infinito; porque el hombre ha sido creado de tal manera que sus ojos sólo pueden ver lo que no es de Dios, y Dios es, por tanto, esencialmente invisible para los hombres, el que cae y siempre caerá fuera del campo visual humano.

Dios es esencialmente invisible. Esta expresión de la fe bíblica en Dios que niega la visibilidad de los dioses es a un tiempo, mejor dicho, es ante todo una afirmación sobre el hombre: el hombre es la esencia vidente que parece reducir el espacio de su existencia al espacio de su ver y comprender. Pero en ese campo visual humano, que determina el lugar existencial del hombre, Dios no aparece ni puede aparecer por mucho que se ensanche el campo visual. A mi modo de ver es importante que estas líneas aparezcan, en principio, en el Antiguo Testamento: Dios no es el que de hecho queda fuera del campo visual humano, pero el que podría verse si ese campo se ensanchase. No. Dios es aquel que queda *esencialmente* fuera de nuestro campo visual, por mucho que se extiendan sus límites.

Con esto se dibuja la silueta de la actitud expresada en la palabra .credo.. Significa que el hombre no ve en su ver, oír y comprender la totalidad de lo que le concierne; significa que el hombre no identifica el espacio de su mundo con lo que él puede ver y comprender, sino que busca otra forma de acceso a la realidad; a esta forma la llama fe y en ella encuentra la abertura decisiva de su concepción del mundo. Si esto es así, la palabra credo encierra una opción fundamental ante la realidad como tal; no significa comprender esto o aquello, sino una forma primaria de proceder ante el ser, la existencia, lo propio y todo lo real. Es una opción en la que lo que no se ve, lo que en modo alguno cae dentro de nuestro campo visual, no se considera como irreal sino como lo auténticamente real, como lo que sostiene y posibilita toda la realidad restante. Es una opción por

la que lo que posibilita toda la realidad otorga verdaderamente al hombre su existencia humana, le hace posible como hombre y como ser humano. Digámoslo de otro modo: la fe es una decisión por la que afirmamos que en lo íntimo de la existencia humana hay un punto que no puede ser sustentado ni sostenido por lo visible y comprensible, sino que choca con lo que no se ve de tal modo que esto le afecta y aparece como algo necesario para su existencia.

A esta actitud sólo se llega por lo que la Biblia llama .conversión. o .arrepentimiento.. El hombre tiende por inercia natural a lo visible, a lo que puede coger con la mano, a lo que puede comprender como propio. Ha de dar un cambio interior para ver cómo descuida su verdadero ser al dejarse llevar por esa inercia natural. Ha de dar un cambio para darse cuenta de lo ciego que es al fiarse solamente de lo que pueden ver sus ojos. Sin este cambio de la existencia, sin oponerse a la inercia natural, no hay fe. Sí, la fe es la conversión en la que el hombre se da cuenta de que va detrás de una ilusión al entregarse a lo visible. He aquí la razón profunda por la que la fe es in demostrable: es un cambio del ser, y sólo quien cambia la recibe. Y porque nuestra inercia natural nos empuja en otra dirección, la fe es un cambio diariamente nuevo; sólo en una conversión prolongada a lo largo de toda nuestra vida podemos percatarnos de lo que significa la frase .yo creo..

He aquí la razón por la que la fe es hoy día, bajo las condiciones específicas que nos impone nuestro mundo moderno, problemática y, al parecer, casi imposible. Pero no sólo hoy, ya que la fe siempre ha sido, mas o menos veladamente, un salto sobre el abismo infinito desde el mundo visible que importuna al hombre. La fe siempre tiene algo de ruptura arriesgada y de salto, porque en todo tiempo implica la osadía de ver en lo que no se ve lo auténticamente real, lo auténticamente básico. La fe siempre fue una decisión que solicitaba la profundidad de la existencia, un cambio continuo del ser humano al que sólo se puede llegar mediante una resolución firme.

El dilema de la fe en el mundo de hoy.

Nos hemos hecho una idea de la aventura que implica la actitud de fe. Vamos a hacer otra reflexión que nos mostrará la aguda dificultad con que nos enfrentamos hoy día. Al abismo entre .lo visible. y .lo invisible. hemos de añadir, agravando la situación, otro: el de lo .pasado. y lo .actual.. La gran paradoja que implica la fe se nos agranda al ver que se presenta ante nosotros con la vestimenta del pasado, parece ser el mismo pasado, sus formas de vida y existencia. La actualización, llámese .desmitologización., desde el punto de vista academico-intelectual, o *agggiornamento*, desde el eclesial-pragmático, no cambia para nada el problema. Al contrario, todos esos esfuerzos de actualización no hacen sino aumentar en nosotros la sospecha de que se califica con toda seriedad de actual lo que en realidad es pasado. Estos esfuerzos de actualización nos ponen bien de manifiesto que todo eso es .de ayer.; la fe ya no se considera como una valentía temeraria del hombre, pero valentía, que pide un salto desde nuestro mundo de lo visible al mundo de lo invisible e incomprensible que es al parecer nada; antes bien, la vemos como exigencia de obligarnos hoy a lo pasado, de juzgar lo pasado como lo imperecederamente definitivo. Pero ¿quién puede hacer eso en una época en la que, en vez del concepto de .tradición., se abre paso la idea de .progreso.?

De refilón topamos con lo específico de nuestra situación actual, de gran importancia para nuestro problema. Para el espíritu de generaciones pasadas el concepto .tradición. pudo ser un

programa a seguir; parecía el lugar de refugio donde uno se podía cobijar; quien invocaba la tradición, se sentía seguro, a salvo. Hoy día las cosas han cambiado: la tradición es algo superado, algo pasado de moda, de ayer; el progreso, en cambio, es la auténtica promesa del ser. El ser humano ya no se avecinda en la tradición, en el pasado, sino en el espacio del progreso y del futuro[6].

A quien considera el futuro como su propio deber y posibilidad, la fe, presentada con la etiqueta de .tradición., le parecerá una cosa superada; la fe no podrá, por tanto, abrirle su lugar existencial. Esto quiere decir que el primer escándalo de la fe, la distancia entre lo visible y lo invisible, entre Dios y lo que no es Dios, se agudiza mediante un segundo escándalo, mediante la antítesis entre ayer y hoy, entre tradición y progreso, y por la vinculación con el pasado que parece suponer la fe.

Ni el sutil intelectualismo de la desmitologización ni el pragmatismo del *aggiornamento* pueden convencernos realmente, ya que a la desfiguración del escándalo de la fe cristiana, problema de amplias proporciones, no puede llegarse ni con teorías ni con obras sin más. En cierto sentido aparece aquí una propiedad del escándalo *cristiano*, lo que podríamos llamar positivismo cristiano o el imprescindible carácter positivo del cristiano.

Con esto quiero decir que la fe cristiana no trata simplemente .como a primera vista pudiera pensarse. de lo eterno que queda fuera del mundo y del tiempo humano como cosa totalmente distinta de ellos. La fe trata más bien de Dios en la historia, de Dios como hombre.

La fe pretende ser revelación, ya que parece superar el abismo que yace entre lo eterno y lo temporal, entre lo visible y lo invisible, y porque a Dios nos lo presenta como un hombre, al eterno como temporal, como uno de nosotros. Funda su pretensión de ser revelación en que ha introducido lo eterno en nuestro mundo:
Θεον϶ ουδειζ εϖραχεν πϖπτε μονοψευηζ... εξηγησατν. (Jn 1,18); apoyándonos en el texto griego, podríamos decir que se ha hecho exégesis de Dios[7] . Pero sigamos con nuestro idioma. El original nos autoriza a afirmar literalmente que Jesucristo se ha explicado a Dios, que lo ha sacado de sí mismo o, como dice más drásticamente la primera carta de Juan, que lo ha expuesto a nuestra vista y a nuestros gustos, que aquel quien nadie vio, entra en contacto histórico con nosotros[8].

A primera vista parece ser en realidad el supremo revelador, el supremo explicador de Dios. El salto que antes nos llevaba a lo infinito, parece reducirse a una grandeza humanamente posible, ya que basta que nos acerquemos a ese hombre de Palestina para que nos encontremos con Dios. Pero las cosas tienen una extraña duplicidad: lo que a primera vista nos parecía la revelación más radical, lo que en cierto sentido siempre permanecerá revelación, *la revelación*, es al mismo tiempo el oscurecimiento y encubrimiento exterior. Nos pareció en un principio que Dios se acercaba a nosotros, que podía mezclarse con nosotros los hombres, que podíamos seguir sus huellas; pero todo esto, en el sentido más profundo, es el pre requisito para la .muerte de Dios. que condiciona irrevocablemente el curso de la historia y de las relaciones del hombre con Dios. Dios se ha acercado tanto a nosotros que hemos podido matarle e impedir, al parecer, que fuese nuestro Dios, el Dios para nosotros.

Por eso ante la revelación nos encontramos hoy día desconcertados, perplejos; y ante ella nos preguntamos, sobre todo cuando estudiamos la religiosidad de Asia, si no hubiese sido mucho más sencillo creer en lo eterno y escondido, fiarse de él a conciencia; si no hubiese sido mejor que Dios nos hubiese dejado en una lejanía infinita; si no hubiese sido más realizable escuchar, separados de lo mundano y en tranquila contemplación, el misterio eternamente incomprensible,

que entregarnos al positivismo de la fe en una persona y vincular la salvación del hombre y del mundo a una cabeza de aguja. A un Dios reducido a un punto, ¿no debemos eliminarlo de una concepción del mundo que ha reducido al hombre y a su historia a un grano insignificante de arena dentro del todo que el mismo hombre en los ingenuos años de su infancia ha considerado como el centro del universo? ¿No ha llegado la hora de que el hombre superada la infancia despierte del sueño, se restriegue los ojos, rechace ese sueño tonto por muy bonito que fuese, y entre sin duda en ese potente conjunto en el que está metida su vida que, al aceptar su insignificancia, adquirirá un nuevo sentido?

El problema así formulado, nos dice que detrás del escándalo al parecer secundario, entre lo .pasado. y lo .actual., está el escándalo más serio del .positivismo. cristiano. Con esto abordamos el problema de la fe cristiana en toda su profundidad, como debe hacerse hoy día. ¿Podemos todavía creer? La pregunta ha de ser más radical todavía: ¿no debemos, no tenemos la obligación de despertar del sueño y entrar en la realidad? El cristiano de hoy tiene que hacerse estas preguntas y no debe contentarse con comprobar que, a pesar de las amenazas y cambios, siempre hay a la mano una interpretación del cristianismo que no escandaliza. Si la teología nos dice un día, por ejemplo, que la .resurrección de los muertos. significa que el hombre nueva, diaria e infatigablemente tiene que ir a la obra del futuro, hemos eliminado el escándalo, ¿pero hemos sido fieles? ¿No hay deslealtad en querer mantener en pie el cristianismo en base de interpretaciones como las actuales? Cuando nos amenaza la idea de refugiarnos en esas interpretaciones, ¿no debemos más bien confesar que estamos acogotándonos? ¿No tenemos entonces que entrar sencilla e indudablemente en la realidad duradera? Digámoslo abiertamente: un cristianismo interpretado de manera que se le prive de la realidad, es una falta de sinceridad ante lo problemas de los no cristianos, cuyo .quizá no. nos amenaza tan seriamente como quisiéramos que nuestro .quizá. cristiano les amenazase a ellos.

Si aceptamos así los problemas de los demás .problemas que no pueden sintetizarse ni rechazarse en un tratado. como perpetua cuestionabilidad de nuestro propio ser, podemos con razón afirmar que surge aquí otro problema. De antemano somos propensos hoy día a aceptar como auténticamente real lo incomprensible, lo .demostrable.. ¿No debemos estudiar más cuidadosamente qué es en realidad .lo real.? ¿Es sólo lo demostrado y demostrable? O demostrar es un determinado modo de comportarse ante la realidad, modo que de ninguna manera abarca el todo y que conduce a una falsificación de la verdad y del ser humano si lo tomamos como lo único decisivo?

Al hacer estas preguntas, abandonamos la problemática específica de nuestro mundo actual y volvemos al dilema de lo .pasado. y de lo .actual.. Vamos a explicar ahora los elementos esenciales de nuestra problemática actual.

Los límites de la comprensión moderna de la realidad y el lugar de la fe.

Al considerar en visión sintética los caminos del espíritu humano, tal como nos los presentan nuestros conocimientos históricos actuales, observaremos que en los diversos períodos de desarrollo del espíritu humano hay tres formas diversas de ponerse en relación con la realidad: la mágica, la metafísica y por último la científica (nótese que cuando se dice .científico. se piensa en ciencias naturales). Cada una de estas orientaciones fundamentales tiene a su modo algo que ver con la fe, pero cada una, también a su modo, se opone a ella. Ninguna se defiende con ella, y

ninguna le es sencillamente neutral; todas pueden prestarle servicio, pero todas pueden también ocultarla. La limitación de los .fenómenos. a lo que se ve y puede captarse es una nota característica de nuestra actitud fundamental y científica, que condiciona necesariamente todo nuestro sentimiento existencial y nos asigna un lugar en lo real. Ya nos hemos cansado de estudiar las cosas en sí, de sondear en la esencia del ser; hacer eso nos parece tarea inútil, creemos que nunca llegaremos a la profundidad del ser. Nos hemos colocado en la perspectiva de lo visible, de lo que podemos abarcar y medir. Los métodos de las ciencias naturales se apoyan en la limitación a lo aparente. Esto nos basta. Podemos trabajar con ello y crearnos así un mundo en que podamos vivir como hombres. Con esto ha entrado en la vida y en las ideas de la época moderna un nuevo concepto de verdad y de realidad que, las más veces inconscientemente, es el requisito indispensable de nuestro pensamiento, pero que solo puede ser válido si se le somete al juicio crítico de la conciencia. La función del pensar no científico natural será, pues, clara: considerar lo desconsiderado, presentar a la conciencia la problemática humana de tal orientación.

a).- Primer estadio: nacimiento del historicismo.

A mi juicio, para ver cómo se ha llegado a la actitud mencionada, antes hemos de considerar otros dos estadios de la transformación espiritual. El primero, preparado por Descartes, fue modelado por Kant y ya antes de él, con principios diversos, por el filósofo italiano Giambattista Vico (1688-1744), que fue el primero en formular una idea completamente nueva de la verdad y del conocimiento y condicionó, anticipándola atrevidamente, la fórmula típica del espíritu moderno sobre el problema de la verdad y de la realidad. Los escolásticos decían: *Verum est ens* .el ser es la verdad., a esto se opone Vico con otra fórmula: *Verum quia factum;* esto quiere decir que lo único que podemos reconocer como verdadero es lo que nosotros mismos hemos hecho. A mi juicio esta fórmula marca el fin de la vieja metafísica y el comienzo del auténtico espíritu moderno. Se actualiza aquí, con precisión inimitable, la revolución que el pensamiento moderno supuso para todo lo anterior. Para antiguos y medievales el ser mismo es verdadero, es decir, se puede conocer porque Dios, el entendimiento por esencia, lo ha hecho; pero lo ha hecho porque lo ha pensado. Pensar y hacer son una misma cosa para el *Creator Spiritus*, para el espíritu creador. Su pensar es crear. Las cosas existen porque han sido pensadas. Para antiguos y medievales el ser es serpensado, pensamiento del espíritu absoluto. Con otras palabras: todo ser es idea, todo ser es pensamiento, *logos*, verdad[9]. Consiguientemente es pos pensar del ser mismo, pos pensar de la idea que es el ser mismo. El hombre puede pensar porque su propio logos, su propia razón, es logos del logos, pensamiento del pensador, del espíritu creador que impregna el ser.

Para los antiguos y medievales la obra humana es, por el contrario, algo contingente y efímero. El ser es idea, por tanto es pensable, objeto del pensamiento y de la ciencia que busca el conocimiento. La obra del hombre es mezcla de logos y de no logos, mezcla que con el tiempo se hunde en el pasado. No tiene plena comprensibilidad porque le falta actualidad, requisito de la contemplación, y logos, inteligibilidad ininterrumpida. Por eso la ciencia antigua y medieval creía que el saber de las cosas humanas era solamente *techne*, poder de artesano, no verdadero conocer ni por tanto verdadera ciencia. Por eso en las universidades medievales florecían las artes, preludios de ciencia propiamente dicha que reflexiona sobre el ser. Esta tesis se encuentra ya en Descartes, al comienzo de la época moderna, por ejemplo cuando niega a la historia el carácter de ciencia: el historiador, después de sus muchos esfuerzos por conocer la historia de Roma, sabe menos que una cocinera romana; saber latín significaba hablarlo tan bien como las criadas de Cicerón. Unos cien años después Visco cambió radicalmente el concepto de verdad de

la edad media, dando expresión al cambio fundamental del espíritu moderno. Ahora comienza la actitud que da origen a la época .científica. en la que nos encontramos[10].

Vamos a reflexionar un poco más sobre esto, ya que es importante para nuestro problema. Descartes creyó que la verdadera certeza era la certeza formal, la de la razón, purificada de las inseguridades de lo positivo. Se anuncia el cambio a la época moderna cuando la certeza matemática se convierte en modelo de certeza de la razón, cuando la matemática pasa a ser la forma primaria del pensar racional[11]. Aquí quien quiera seguridad puede agarrarse todavía a los hechos, pero Vivo propone la tesis contraria. Siguiendo formalmente a Aristóteles dice que el saber real es conocer las causas de las cosas. Conozco una cosa si conozco su causa; si conozco el fundamento, conozco lo que en él se funda. Sin embargo, de estas ideas saca una conclusión nueva: si el conocer real implica el conocimiento de las causas, sólo podemos conocer verdaderamente lo que nosotros hemos hecho, ya que sólo nosotros nos conocemos a nosotros mismos. La identidad entre la verdad y el ser queda suplantada por la identidad entre la verdad y la facticidad; puede conocerse el .hecho., lo que nosotros hemos hecho. La tarea y posibilidad del espíritu humano no es la de reflexionar sobre el ser, sino sobre el hecho, sobre el mundo exclusivo de los hombres que es lo que nosotros podemos comprender verdaderamente. El hombre no ha creado el cosmos, por eso no puede comprenderlo en su profundidad más íntima. El conocer pleno y demostrable sólo es posible para él dentro de las ficciones matemáticas y en lo concerniente a la historia que es el campo de la actividad humana y por lo tanto de lo comprensible. En medio del océano de la duda que amenaza a la humanidad después de la caída de la vieja metafísica, al comienzo de la época moderna, se re descubre tierra firme en la que el hombre puede intentar construirse una existencia nueva. Comienza el dominio del hecho, es decir, la radical conversión del hombre hacia su propia obra como a lo único que puede conocer.

A esto va unida la transmutación de todos los valores, transmutación que conviene a la historia subsiguiente en tiempo .nuevo. opuesto al antiguo. La historia, que antes se despreció y se consideró a científica se convierte, junto con la matemática, en la única ciencia verdadera. Estudiar el ser, de lo que se sentía honrado antes el espíritu libre, se considera ahora una tarea ociosa e inútil que no puede dar por resultado un conocer propiamente dicho. En las universidades dominan la matemática y la historia, la historia que incluye en sí todo el mundo de las ciencias y las transforma radicalmente. Con Hegel y, aunqe de modo diverso, también con Comte, la filosofía pasa a ser un problema de la historia en la que el ser mismo ha de estudiarse como proceso histórico. En F. Chr. Baur la teología se hace historia, en su investigación utiliza métodos propiamente históricos, estudia lo que pasó en el pretérito y cree así poder examinar a fondo todo el problema. La economía nacional se considera históricamente y la tendencia histórica afecta también a las ciencias naturales en general: según Darwin el sistema de lo vivo es una historia de la vida. A la idea de que las cosas siguen tan y como fueron creadas la sustituye Darwin con una idea de origen: unas cosas proceden de otras, descienden de ellas[12].

El mundo ya no es sólido edificio del ser, sino un proceso cuya evolución continua es el movimiento del ser mismo. Esto quiere decir que el mundo, hecho por los hombres, sólo es inteligible para ellos. El hombre ya no es capaz de contemplarse a sí mismo; está en la cima de lo hecho, no es sino un producto secundario de antiquísimas evoluciones. Se crea así una situación muy particular. Cuando surge un antropocentrismo radical, el hombre puede considerarse como algo que se ha originado casualmente, como puro .hecho.. El cielo, del que parecía proceder, se le viene abajo; la tierra de los hechos sigue a su alcance, pero tiene que excavarla para descifrar la fatigosa historia de su hacerse.

b).- Segundo estadio: el paso al pensar técnico.

Verum quia factum: este programa, que hace de la historia el lugar de la verdad de los hombres, no es suficiente en sí mismo. Sólo se hizo plenamente efectivo cuando se unió a otro motivo formulado por Karl Marx, unos 100 años más tarde, en su clásica expresión: .en el pasado los filósofos interpretaron el mundo, ahora tienen que ir a cambiarlo.. Esta máxima, traducida al lenguaje de la tradición filosófica, significa que el lugar del *verum quia factum* . es cognoscible y portador de verdad sólo lo que el hombre ha hecho y puede considerar. entra un nuevo programa: *verum quia faciendum:* la verdad en la que se estará en adelante es la factibilidad. Con otras palabras, no es la verdad del ser, ni a fin de cuenta la verdad de sus acciones, sino la de la transformación del mundo, la de la configuración del mismo; una verdad, pues, que mira al futuro y a la acción.

Verum quia faciendum. A partir de la mitad del siglo XIX comenzó a diluirse progresivamente, por obra del *faciendum*, de lo factible, el predominio del *factum.* La *techne* suplanta a la historia, la reina hasta entonces, ya que a medida que el hombre transita por el camino que le lleva a la concentración en el *factum*, la obra de sus manos se le escapa. La demostrabilidad que busca el historiador, y que en los comienzos del siglo XIX apareció como la gran victoria de la historia sobre la especulación, siempre tiene en sí algo problemático: el momento de la reconstrucción, de la explicación y de la ambigüedad; al comienzo del siglo XX la historia sufre una crisis, y el historicismo, con su orgullosa exigencia del saber, se hace problemático. Cada vez se da más cuenta de que no existe ni el puro hecho ni su inconmovible seguridad, de que el *factum* debe ser explicado, de que es ambiguo. Cada día es más notorio que no se posee aún la certeza que la investigación de los hechos prometió a quienes rechazaban la especulación.

Por eso cada día se fortaleció más la convicción de que el hombre, a fin de cuentas, sólo puede conocer lo repetible, lo que, al hacer experimentos, aparece ante nuestros ojos. Todo lo que nos trasmiten los testigos secundarios es puro pasado, no puede conocerse plenamente a pesar de todas las pruebas imaginables. El transmisor real de auténtica seguridad es sólo el método científico natural nacido, a guisa de experimento repetible, de la unión de la matemática y del interés por la factibilidad. Del matrimonio del pensar matemático con el pensar factible nace la posición espiritual del hombre moderno, condicionada por las ciencias naturales, que significa al mismo tiempo, en cuanto es factibilidad, inclinación a la realidad[13]. El *factum* ha dado lugar al *faciendum*, lo hecho ha originado lo factible, lo repetible, lo comprobable, y ahí está. Se llega así al primado de lo factible sobre el hecho, porque ¿qué es lo que puede hacer el hombre con lo sucedido?; no puede encontrar ahí su sentido, no puede convertirse en guardián del museo de su propio pasado, si quiere dominar su actualidad.

Como antes la historia, ahora la *techne* deja de ser un primer estadio inferior del desarrollo espiritual de la humanidad, aun cuando siempre contenga cierta barbarie en una conciencia orientada decididamente hacia las ciencias del espíritu. La orientación cambia radicalmente la situación: la *techne* no queda confinada en los sótanos de las ciencias, o mejor dicho, el sótano es también aquí lo propiamente decisivo, ante quien la parte superior del edificio puede parecer solamente una residencia de pensionistas aristocráticos. La *techne* se convierte en la auténtica posibilidad y en el auténtico deber del hombre. Lo que antes estaba subordinado, ahora prevalece.

Con esto la perspectiva cambia una vez más: en la antigüedad y en la edad media el hombre estaba orientado a lo eterno; después de un corto período en el que reinó el historicismo, a lo pasado, ahora la factibilidad, lo *faciendum*, le orienta al futuro que él mismo pueda crear. Antes, los resultados de la doctrina de los orígenes le llevaron a afirmar, resignadamente que partiendo

de su pasado no era sino tierra, puro azar de la evolución; pero todo esto ya no le molesta porque ahora, proceda de donde proceda, puede enfrentarse decididamente a su futuro para convertirse a sí mismo en lo que quiera; ya no le parece imposible hacerse igual a Dios, el *faciendum*, el factible del final, no el logos, la inteligencia del principio. Por lo demás, todo esto sale hoy día a la luz de la problemática antropológica. Mucho más importante que la doctrina de los orígenes, que prácticamente queda ya en nuestras espaldas como algo evidente, es la cibernética, los planes que se hacen sobre el nuevo hombre que se va a crear, de tal manera que el hecho de que el hombre pueda ser manejado por sus propios planes presenta un problema mucho más serio que el del pasado humano, aunque ambos son inseparables y se determinan mutuamente: la reducción del hombre al *factum* es el requisito de su comprensión como *faciendum* que le conducirá expontáneamente hacia un nuevo futuro.

c).- El problema del lugar de la fe.

Con este segundo paso del espíritu moderno, con el paso a la factibilidad, se va a pique el primer intento de la teología de dar respuesta a las nuevas circunstancias. La teología había querido dar buena acogida a la problemática del historicismo, de su reducción de la verdad al *factum*, construyendo la misma fe como historia. A primera vista con este cambio podía darse por contenta. El contenido de la fe cristiana es esencialmente histórico; las expresiones bíblicas no son metafísicas, sino históricas. Por eso la teología podía gozarse de que la hora de la metafísica quedase suplantada por la de la historia; así llegaría su hora. Y quizá tuviese también que registrar la nueva evolución como resultado se sus propios principios.

El subsiguiente destronamiento de la historia por la *techne* sofocó rápidamente tales esperanzas. Otra idea nos importuna ahora: uno se siente tentado de avecindar la fe no en el campo del *factum*, sino en el del *faciendum*, y de interpretarla, en medio de una .teología política., como medio de transformación del mundo[14]. A mi modo de ver, en la situación actual sólo se haría lo que, por su parte, ya emprendió el pensar histórico-salvífico en la época del historicismo. Observamos que el mundo está obsesionado por la perspectiva de lo factible; a esto se responde colocando la fe en ese plano. A estos dos intentos no quiero calificarlos de solución sin sentido. No sería justo. Lo que tanto uno como otro sacan a la luz es más bien lo que en otras épocas pasó más o menos inadvertido.

La fe cristiana tiene algo que ver con el *factum;* de una manera muy peculiar vive en el plano de la historia, y no es por pura casualidad el que tanto el historicismo como la historia hayan nacido en el campo de la fe cristiana. La fe participa también en la trasformación del mundo, en su configuración, en la oposición a la indolencia de las instituciones humanas y de lo que de ahí saca partido. Difícilmente puede considerarse como casualidad el que la comprensión del mundo como factibilidad naciese dentro de las tradiciones judeo-cristianas y el que Marx la pensase y formulase inspirado en ellas, aunque en oposición a las mismas. Por eso no hemos de negar que en ambos casos sale a la luz algo de la fe cristiana que antes permanecía oculto. La fe cristiana está decisivamente comprometida en los esfuerzos de la época moderna. La hora histórica actual nos brinda la oportunidad de poder comprender, partiendo de ella, la estructura de la fe entre el *factum* y el *facendum*. Es tarea de la teología tomar en serio esta exigencia y posibilidad, y hallar los períodos oscuros y aciagos del pasado para rellenarlos.

Pero no hagamos juicios demasiado rápidos. Quien crea que los intentos antes mencionados se excluyen mutuamente, quien coloque la fe o en el plano del *factum* o en el del *facendum*, no descubrirá el significado de la frase .yo creo. .credo., pronunciada por un ser humano. Ya que,

quien así se expresa, por de pronto no idea un programa de activa transformación del mundo ni se asocia a una cadena de acontecimientos históricos. A modo de ensayo, y para poner de relieve lo más característico, diría yo que el acontecimiento de la fe no pertenece a la relación saber-hacer, nota que designa la coyuntura espiritual del pensar factible; el acontecimiento de la fe se expresa mejor con la relación permanecer-comprender. A mi juicio, se ponen así de manifiesto dos conceptos relacionados entre sí, pero que se distinguen, y dos posibilidades del ser humano.

La fe como permanecer y comprender.

Una vez que he contrapuesto los conceptos permanecer-comprender a saber-hacer, voy a referirme a un texto bíblico intraductible sobre la fe. Lutero intentó expresar su profundo sentido con la frase .si no creéis (si no os apoyáis en Yavé), no tendréis apoyo. (Is 7,9). Una única raíz, *.mn* (amen) tiene multiplicidad de significados que se entremezclan y diferencian, formando la magnífica grandeza de esta frase. La raíz citada expresa la idea de verdad, solidez, firmeza, fundamento; y también la de confiar, fiarse, abandonarse a algo, creer. La fe es un sujetarse a Dios, en quien tiene el hombre un firme apoyo para toda su vida. La fe se describe, pues, como un agarrarse firmemente, como un permanecer en pie confiadamente sobre el suelo de la palabra de Dios.

La traducción griega del Antiguo Testamento, llamada de los Setenta, ha expresado muy bien el sentido de la frase mencionada desde el punto de vista tanto lingüístico como conceptual, al traducirla así: .si no creéis, no comprendéis.. Se ha dicho muchas veces que en esta traducción obra ya el proceso de la helenización, que aquí comenzamos a apartarnos de lo bíblico original. La fe se intelectualiza. En vez de expresar la firme permanencia en el firme fundamento de la palabra fidedigna de Dios, indica comprensión y entendimiento, y queda así colocada en un plano completamente distinto. En eso hay parte de verdad. Sin embargo, yo creo que con palabras diversas se ha conservado en líneas generales lo decisivo. El permanecer, que en hebreo especifica el contenido de la fe, tiene mucho que ver con el comprender. Sobre ello hablaremos un poco más adelante. Mientras tanto sigamos el hilo de lo que hemos venido diciendo: la fe indica un plano completamente distinto del hacer y de la factibilidad; es esencialmente confiarse a lo que no se ha hecho a si mismo, a lo no factible, a lo que lleva y posibilita nuestro hacer. Esto significa además que la fe no aparece ni aparecerá en el plano del saber de la factibilidad, en el plano del *verum quia factum seu faciendum*; todo intento de .ponerla sobre el tapete. , de querer probarla en el sentido del saber factible, fracasará necesariamente. No se la puede hallar en la estructura de esa forma de saber, y quien así la ponga sobre el tapete la concibe falsamente. El penetrante .quizá. con el que la fe cuestiona al hombre de todo tiempo y lugar, no alude a la inseguridad dentro del saber factible, sino que es poner en tela de juicio lo absoluto de ese círculo, es su relativización como único plano del ser humano y del ser en general, que sólo puede ser algo penúltimo. Es decir, nuestras reflexiones nos han llevado a afirmar claramente que existen dos formas de actitud ante la realidad; ninguna de ellas se refiere a la otra, porque ambas tienen lugar en un plano completamente distinto.

Recordemos la contraposición que establece Martin Heidegger al hablar de la dualidad entre el pensamiento aritmético y el conceptual. Ambas formas de pensar son legítimas y necesarias, pero precisamente por ello ninguna de ellas puede disolverse en la otra. Deben existir las dos: el pensar aritmético subordinado a la factibilidad, y el pensar conceptual, que quiere comprender. No creemos que se equivoca el filósofo de Friburgo cuando da expresión al temor de que, en el

tiempo en que el pensar aritmético celebra su triunfo extraordinario, el hombre se sienta amenazado por la falta de ideas, por la evasión del pensar. Cierto que esto es tentación de todos los tiempos; por ejemplo, en el siglo XIII san Buenaventura, gran teólogo franciscano, echaba en cara a sus colegas de la facultad de París que habían aprendido a medir el mundo, pero se habían olvidado de medirse a sí mismos. Con otras palabras podemos afirmar que la fe, en el sentido del credo, no es una imperfecta forma de saber, una opinión que el hombre puede o debe remover con el saber factible. Es esencialmente una forma de actitud intelectual que existe como propia y autónoma junto al saber factible, pero que no se refiere ni se deduce de él. La fe no está subordinada a lo factible ni a lo hecho, aunque con ambos tenga algo que ver, sino al campo de las grandes decisiones a cuya responsabilidad no puede sustraerse el hombre; en rigor tales decisiones solo pueden hacerse en una forma, a esta forma la llamamos fe. Me parece esencial ver cómo cada hombre tiene que referirse de alguna forma al campo de las decisiones fundamentales; y esto sólo puede hacerse en forma de fe. Hay un campo en el que no cabe otra respuesta que la de la fe, de la que no puede sustraerse nadie. Todo ser humano tiene que .creer. de algún modo.

El marxismo, sin embargo, ha hecho el esfuerzo antes mencionado de subordinar la forma de actitud de fe a la del saber factible, ya que aquí el *faciendum*, el futuro que se crea a sí mismo, presenta a la vez la finalidad del hombre, de tal forma que la orientación que se realiza en la fe o que ella acepta parece trasponerse al plano de lo factible. Llegamos así, sin duda alguna, a la última consecuencia del pensar moderno; a primera vista parece afortunada la idea de incluir la inteligencia del hombre en lo factible, más aún, de identificarla con él. Pero al considerarla más de cerca, observamos que tampoco el marxismo ha tenido éxito en la cuadratura del círculo. Porque no puede hacer lo factible comprensible como inteligencia, sino sólo prometerlo y hacer así que la fe decida. Lo que hace tan atractiva y accesible la fe marxista es la impresión de armonía con el saber factible que él pone de manifiesto.

Después de esta corta disgresión, volvamos una vez más a nuestro problema que en síntesis podemos enunciar así: ¿qué es propiamente la fe? Nuestra respuesta es esta: es la forma de permanecer del hombre en toda la realidad, forma que no se reduce al saber ni que el saber puede medir; es la orientación sin la que el hombre estaría sin patria, la orientación que precede al calcular y actuar humanos, y sin la que no podría ni calcular ni actuar, porque eso sólo puede hacerlo en el sentido de la inteligencia que lo lleva. De hecho, el hombre no vive solo del pan de la factibilidad; como hombre, y en lo más propio de su ser humano, vive de la palabra, del amor, de la inteligencia. La inteligencia es el pan del que se alimenta el hombre en lo más propio de su ser. Sin la palabra, sin la inteligencia, sin el amor, llega pronto a la situación del .ya no puedo más. aunque viva en medio de un confort extraordinario. ¿Quién duda de que esta situación del .ya no puedo más. puede surgir también en medio de la comodidad exterior? Pero la inteligencia no procede del saber; querer establecerla así, a base del saber demostrable de la factibilidad, sería el absurdo intento de Münchhaus de querer salir del pantano tirándose de los pelos. A mi juicio, lo absurdo de este cuento pone de manifiesto la situación del hombre de hoy. Del pantano de la inseguridad, del no-poder-más, no se sale espontáneamente, ni nos sacamos nosotros mismos con una cadena de conclusiones lógicas, como haría Descartes con su *cogito ergo sum*. La inteligencia que se ha hecho a sí misma no es en último término inteligencia. La inteligencia, es decir, el suelo en el que nuestra existencia puede permanecer y vivir, no puede ser construido, hay que recibirlo.

Hemos partido de un análisis general de la actitud de fe; ahora llegamos a la forma cristiana de fe. Creer cristianamente significa confiarse a la inteligencia que me lleva a mí y al mundo, considerarla como el fundamento firme sobre el que puedo permanecer sin miedo alguno. En lenguaje más tradicional podemos afirmar que creer cristianamente significa comprender nuestra

existencia como respuesta a la palabra, al logos que lleva y sostiene todo. Significa decir sí a la inteligencia que nosotros no podemos hacer, pero sí recibir; a la inteligencia que se nos da para que sólo tengamos que aceptarla y fiarnos de ella. Según eso, la fe cristiana es una opción en pro de que lo recibido precede al hacer. Esto no quiere decir que el hacer se desprecie o se considere superfluo. Sólo por que hemos recibido, podemos .hacer.. La fe cristiana significa también, como hemos dicho, una opción en pro de que lo invisible es más real que lo visible. Es afirmación de la supremacía de lo invisible como propiamente real, lo cual nos lleva y autoriza a colocarnos ante lo invisible con tranquilidad impertérrita y en la responsabilidad que dimana del verdadero fundamento de todo, de lo invisible.

Por eso no puede negarse que la fe cristiana se oponga a la actitud a la que parece inclinarnos la orientación actual del mundo. Como positivismo y fenomenologismo nos invita a limitarnos a lo .visible., a lo .aparente. en el más amplio sentido de la palabra; nos invita a hacer extensiva la actitud metódica fundamental a la que las ciencias naturales deben sus resultados, al todo de nuestra relación con la realidad. Y como *techne* nos exige contar con lo factible y hacer de eso el suelo que nos soporte. El primado de lo invisible sobre lo visible, el de lo recibido sobre el hacer, corre en sentido totalmente opuesto a esta orientación. Aquí radica la dificultad del salto por el que nos confiamos a lo invisible. Y con todo, la libertad de hacer y la de aceptar lo visible por la investigación metódica se hacen posibles en primer lugar por la fe cristiana, porque la fe cristiana los califica de provisionales, y por la jerarquía que así se inicia.

La razón de la fe

Quien reflexione sobre esto se dará cuenta de que la primera y la última palabra del credo . .creo. y .amén.. se entrelazan mutuamente, encierran todas las demás expresiones y constituyen el contexto de todo lo que se halla entre ellas. La resonancia de las palabras .creo. y .amén. muestra el sentido de todo el movimiento espiritual del que tratamos. Ya dijimos antes que la palabra .amen. pertenece a la misma raíz que la palabra .fe.. .Amén. dice, a su modo, lo que significa creer: permanecer firme y confiadamente en el fundamento que nos sostiene, no porque yo lo he hecho o lo he examinado, sino precisamente porque no lo he hecho ni lo he examinado. Expresa la entrega de sí mismo a lo que nosotros no podemos ni tenemos que hacer, la entrega de sí mismo al fundamento del mundo como inteligencia que me abre en primer lugar la libertad de hacer.

Esto no quiere decir que lo que aquí sucede sea un entregarse a lo irracional. Es, por el contrario, un acercarse al .logos., a la *ratio*, a la inteligencia, y así a la verdad misma, ya que el fundamento sobre el que se sostiene el hombre no puede ni debe ser a fin de cuentas sino la verdad. Llegamos así un punto en el que por lo menos sospechamos una última antítesis entre el saber de lo factible y la fe. El saber de lo factible, ya lo hemos visto, tiene que ser, porque él así lo ha querido, positivístico; tiene que limitarse al dato, a lo mesurable. La consecuencia es clara: no busca la verdad. Consigue sus propósitos mediante la renuncia al problema de la verdad misma y mediante la limitación a lo .determinado., a la .exactitud. del sistema cuyos planes hipotéticos deben conservarse en el experimento. El saber factible no investiga, digámoslo otra vez, cómo son las cosas en sí y para sí, sino la función que tienen *para nosotros*. El paso al saber factible se da cuando el ser ya no se considera en sí mismo, sino en función de nuestra obra. Esto supone que al desaparecer el problema de la verdad y al trasmutarse en el *factum* y *faciendum* se cambia totalmente el concepto de la verdad. En lugar de la verdad del ser en sí entra la utilidad de las

cosas para nosotros, que se confirma en la exactitud de los resultados. Es incuestionable que sólo esta actitud se nos brinda como posibilidad de cálculo, mientras que la verdad del ser mismo escapa al saber como cálculo.

La palabra .amén. expresa la idea de confiar, fidelidad, firmeza, firme fundamento, permanecer, verdad. Pues bien, la actitud cristiana expresada con esa palabra significa que aquello en lo que el hombre permanece y que puede ser para él inteligencia, sólo puede ser la verdad misma. Sólo la verdad que es fundamento adecuado de la permanencia del hombre. Por eso el acto de fe cristiana incluye esencialmente la convicción de que el fundamento inteligente, el .logos. en el que nos mantenemos, en cuanto inteligencia es también verdad[15]. La inteligencia que no fuese verdad sería no inteligencia. La inseparabilidad de la inteligencia, del fundamento y de la verdad, expresada tanto en la palabra hebrea .amén. como en la griega .logos., supone toda una concepción del mundo. La inseparabilidad de la inteligencia, del fundamento y de la verdad, expresada con palabras para nosotros inimitables, muestra la red de coordenadas en las que la fe cristiana considera el mundo y se coloca ante él.

Esto supone también que la fe originalmente no es un montón de paradojas incomprensibles. Supone también que es un abuso alegar el misterio, como sucede no pocas veces, como pretexto para negar la compresión. Cuando la teología dice tales disparates y cuando quiere no sólo justificarse, sino canonizarse aludiendo al misterio, no se entiende lo que es la verdadera idea del .misterio.; el misterio no quiere destruir la comprensión, sino posibilitar la fe como comprensión. Con otras palabras decimos que la fe no es saber en el sentido del saber factible y de su forma de posibilidad de cálculo. Esto no puede hacerse, y la fe hará el ridículo si quiere establecerse en tales formas. Pero, por el contrario, también cabe decir que el saber factible y calculable se limita esencialmente a lo aparente y funcional y que no se abre el camino que busca la verdad, a la que ha renunciado por su propio método. La forma con la que el hombre entra en contacto con la verdad del ser no es la forma del *saber,* sino la del *comprender:* comprender la inteligencia a la que uno se ha entregado. Y podemos añadir que sólo en la permanencia se abre la comprensión, no fuera de ella. Una cosa no tiene lugar sin la otra, ya que comprender significa agarrar y entender la inteligencia que se ha recibido como *fundamento*, como *inteligencia*. Creo que este es el sentido de lo que llamamos comprender: entender la inteligencia sobre la que nos mantenemos, como inteligencia y como verdad; darnos cuenta de que el *fundamento* es *inteligencia.*

Si esto es así, la comprensión no supone una contradicción de la fe, sino que presenta su auténtico contenido. Ya que el saber lo funcional del mundo, cosa que nos brinda el pensamiento técnico-científico-natural, no aporta ninguna comprensión del mundo ni del ser. La comprensión nace de la fe. Por eso, una tarea primordial de la fe cristiana es la teología, discurso comprensible, lógico (*rationale,* racional-inteligible) de Dios. Aquí radica el derecho inamovible de lo griego en lo cristiano. Estoy plenamente convencido de no fue pura casualidad el que el mensaje cristiano, en su primera configuración, entrase en el mundo griego y que se mezclase así con el problema de la comprensión, de la verdad [16]. La fe y la comprensión van tan juntas como la fe y la permanencia, porque permanecer y comprender son inseparables. La traducción griega del pasaje de Isaías sobre la fe y la permanencia incluye una dimensión imprescindible de lo bíblico, si no quiere caer en lo fanático y lo sectario.

Por otra parte, la comprensión supera cada día más nuestra *concepción* y llega al conocimiento de nuestro ser comprendidos.; nosotros no podemos comprenderla; tiene para nosotros sentido en cuanto *nos* comprende. En este sentido podemos hablar en rigor del misterio como fundamento que nos precede, que siempre nos supera, que nunca podemos alcanzar ni superar. Pero

precisamente en el ser comprendidos por lo que no puede ser comprendido se realiza la responsabilidad de la comprensión, sin la que la fe sería cosa despreciable y quedaría destruida.

Creo en ti.

Todavía no hemos hablado del rango más fundamental de la fe cristiana: su carácter personal. La fe cristiana es mucho más que una opción en favor del fundamento espiritual del mundo. Su fórmula central reza así: .creo en tí., no .creo en algo.[17]. Es encuentro con el hombre Jesús; en tal encuentro siente la inteligencia como persona. En su vivir mediante el Padre, en la inmediación y fuerza de su unión suplicante y contemplativa con el Padre, es Jesús el testigo de Dios, por quien lo intangible se hace tangible, por quien lo lejano se hace cercano. Más aún, no es puro testigo al que creemos lo que ha visto en una existencia en la que se realiza el paso de la limitación a lo aparente a la profundidad de toda la verdad. No. Él mismo es la presencia de lo eterno en este mundo. En su vida, en la entrega sin reservas de su ser a los hombres, la inteligencia del mundo se hace actualidad, se nos brinda como amor que ama y que hace la vida digna de vivirse mediante el don incomprensible de un amor que no está amenazado por el ofuscamiento egoísta. La inteligencia del mundo es el tú, ese tú que no es problema abierto, sino fundamento de todo, fundamento que no necesita a su vez ningún otro fundamento.

La fe es, pues, encontrar un tú que me sostiene y que en la imposibilidad de realizar un movimiento humano da la promesa de un amor indestructible que no sólo solicita la eternidad, sino que la otorga. la fe cristiana vive de esto: de que no existe la pura inteligencia, sino la inteligencia que me conoce y me ama, de que puedo confiarme a ella con la seguridad de un niño que en el tú de su madre ve resueltos todos sus problemas. Por eso la fe, la confianza y el amor son, a fin de cuentas, un misma cosa, y todos los contenidos alrededor de los que gira la fe, no son sino concretizaciones del cambio radical, del .yo creo en tí., del descubrimiento de Dios en la faz de Jesús de Nazaret, hombre.

Como hemos visto anteriormente, esto no elimina la reflexión. Al que sus discípulos llamaban rabí de Nazaret, al más grande, a aquél de quien era mensajero, preguntó Juan Bautista en una hora oscura, angustiosa: ¿eres tú el profeta? ¿lo era realmente? El creyente vivirá siempre en esa oscuridad en la que le rodea, como prisión de la que no puede huir, la oposición del no creyente. La indiferencia del mundo que continúa como si nada hubiera sucedido, parece ser sólo una burla de sus esperanzas. ¿Lo eres realmente? A hacernos estas preguntas nos obliga la honradez del pensamiento y la responsabilidad de la razón, y también la ley interna del amor que quisiera conocer más y más a aquel a quien han dado su sí para amarle más y más. ¿Lo eres realmente? Todas las reflexiones de este libro están subordinadas a esta pregunta y giran en torno a la forma fundamental de la confesión: yo creo en tí, Jesús de Nazaret, como inteligencia (.Logos.) del mundo y de mi vida.

Notas de este capítulo:

1.- H Cox, La ciudad secular. Península, Barcelona 1968, 269.

2.- Véase un resumen informativo bajo el título *Die echten Texte der kleinen heiligen Therese: Herderskorres pondenz* 7 3 (1962) 561-565; la cita es de la página 564. Muchas ideas están tomadas del artículo de M. Morée, *La*

table des pécheurs: Dieu vivant 24, 13-104. Morés remite a los estudios y ediciones de A. Combes, especialmente a su obra *Le probleme de l.Histoir d.une ame* y a las obras completas de santa Teresa de Lisieux. Burgos 1943. Más bibliografía en A. Combes, *Theresia von Lisieux;* LTK X, 102-104.

3.- Esto nos recuerda el texto de Sab 10,4, texto importantísimo en la teología de la cruz de la Iglesia primitiva: .Inundó luego la tierra el furor de éste, y de nuevo la salvó la sabiduría, rigiendo al justo en leño deleznble.. Sobre la importancia del texto en la teología de los Padres, cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche*. Salzburg 1964, 504-547.

4.- P. Claudel, El zapato de razo. Editora Nacional, Madrid 1965, 7.

5.- M. Buber, *Werke III*. München-Heidelberg 1963, 348.

6.- Me parece interesante un frase que leí en un periódico: .No quieren comprar la tradición, sino el progreso racional.. He aquí un hecho interesante. Desde hace un siglo aproximadamente, la reflexión de la teología católica sobre el concepto de tradición tiende cada vez más a identificarla tácitamente con la idea de pro-greso, es decir, a intepretar la idea de tradición por la de progreso, ya que la tradición no se concibe como un depósito fijo sino como el dinamismo de la inteligencia de la fe que la hace avanzar. Véase J. Ratzinger, *Tradición:* LTK X, 293-299; Id., *Kommentar zur Offenbarungskonstitution:* LTK Erganzungsband II, 498 s y 515-528.

7.- A Dios nadie le vio jamás; el Unigénio, que está en el seno del Padre, ése nos lo ha revelado.

8.- I Jn 1,1-3.

9.- Esta expresión es plenamente válida para el pensamiento cristiano que con su idea de la *creatio ex nihilo* relaciona la materia con Dios. Para los antiguos, en cambio, la materia era lo alógico, el substrato mundano extraño a lo divino que así señalaba los límites de la comprensibilidad de lo real.

10.- Para la cuestión histórica véase la síntesis de K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgescchehen.* Stuttgart 1953, 109-128, y la obra posterior de N. Schiffers, *Anfragen der Physik an die Theologie.* Düsseldorf 1968.

11.- N. Schiffers, id.

12.- K. Löwith, o. c., 38. Sobre la trasformación realizada en la mitad del siglo XIX véase el estudio instructivo de J. Dörman, *War J. J. Bachofen Evolutionist?*: Anthropos 60 (1965) I-48.

13.- Véase H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalers,* Stuttgart 1958, especialmente 15-78.

14.- Véase la obra de H. Cox, *La ciudad secular*; piénsese también en la .teología de la revolución. que está hoy de moda; cf. T. Rendtorff- H. E. Tödt, *Theologie der Revolution.* Analysen und Materialem. Frankfurt 1968. En esta dirección apunta también J. Moltmann, *Teología de la esperanza.* Sígueme, Salamanca 1969 y J. B. Metz, *Teología del mundo.* Sígueme, Salamanca 1970.

15.- La palabra griega *logos*, en su sentido más amplio, corresponde en cierto modo a la raíz hebrea *.mn* (amén) y significa palabra, inteligencia, razón, verdad.

16.- Hagamos referencia a la significativa perícopa de Hech 16,6-10 donde se nos dice que el Espíritu Santo prohibió a Pablo predicar en Asia y el espíritu de Jesús no le permitió dirigirse a Bitinia; después se narra la visión de Pablo en la que un macedonio le dice: .Pasa a Macedonia y ayúdanos.. Este texto misterioso quiere presentarnos .histórico-teológicamente. la predicación del mensaje en Europa, .a los griegos., como algo motivado por Dios; véase E. Peterson, *La Iglesia: Tratados teológicos.* Cristiandad, Madrid 1966, 193-201.

17.- Véase H. Fries, *Glauben-Wissen.* Berlín 1960, especialmente 84-95; J. Mouroux, *Creo en tí.* Flors, Barcelona 1964; C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube.* Innsbruck 1959.

2.- LA FORMA ECLESIAL DE LA FE.

Notas sobre la historia y estructura de la profesión de fe apostólica[1].

Las páginas anteriores se han ocupado del problema formal, y solamente de él: ¿Qué es la fe? ¿Cuál es su punto de partida en el mundo del pensamiento moderno? ¿Dónde puede ejercitarse? Muchas y grandes cuestiones sobre el contenido de la fe permanecen todavía abiertas. Quizá el problema haya quedado un poco descolorido e indeterminado.

La respuesta a esos problemas sólo nos la puede dar una ojeada a la forma concreta de la fe cristiana. Es lo que vamos a hacer a continuación, siguiendo el hilo de la llamada profesión de fe apostólica. Pero antes creo oportuno dar algunas notas sobre su origen y estructura, que a mi modo de ver iluminan el porqué de esa manera de proceder. La forma de nuestra profesión se elaboró en el transcurso de los siglos II y III en conexión con el rito bautismal; por lo que atañe a su origen local es un texto romano, pero su origen interno es el culto divino, más en concreto, la administración del bautismo; ésta, a su vez, se refiere en su forma fundamental a las palabras del Resucitado relatadas en Mateo 28,19: *Id y haced discípulos de todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.*

Por eso al bautizado se le hacen tres preguntas: .Crees en Dios, Padre todopoderoso? ¿Crees en Jesucristo, Hijo de Dios...? ¿Crees en el Espíritu Santo...?.[2] A las tres preguntas contesta en bautizado .credo. .creo.; después se le sumerge en el agua. La forma primitiva de la profesión de fe es, pues, un triple diálogo, pregunta y respuesta, y tiene lugar en el rito bautismal.

Probablemente ya en el transcurso de los siglos II y III la triple fórmula, tomada simplemente de Mateo 28, se amplió en el centro, es decir, en la cuestión cristológica. Se trata aquí de lo cristiano que se diferencia de todo lo demás; por eso uno se siente con el derecho de añadir, dentro de esta cuestión, una pequeña suma de lo que Cristo significa para los cristianos; así mismo la tercera cuestión, la confesión de fe en el Espíritu Santo, se explica y amplía como confesión en la actualidad y en el futuro de lo cristiano.

En el siglo IV nos encontramos con un texto seguido, liberado del esquema pregunta-respuesta. El texto se recita todavía en griego, cosa que hace probable tanto su origen en el siglo III como el hecho de que en el siglo IV se traducía al latín. Pronto nació una traducción latina, en el siglo IV. Gracias a la preeminencia que la Iglesia de Roma había ganado en todo el occidente, la profesión de fe romana (llamada *symbolum*, símbolo) se extendió a todas las regiones de habla latina. Hubo al principio una serie de textos distintos, hasta que por fin Carlomagno aceptó para su reino un texto que .sobre el antiguo texto romano. había recibido en Francia. En Roma esta símbolo unitario se aceptó en el siglo IX. Hacia el siglo V, y quizá ya en el IV, nace la leyenda sobre el origen apostólico del texto, y pronto (todavía en el siglo V) se concretiza esta leyenda diciendo que los doce artículos, en los que se divide el credo, procedían de cada uno de los doce apóstoles.

En oriente no se conocía el símbolo romano. Para los representantes de Roma fue una gran sorpresa ver en el concilio de Florencia en el siglo XV que los griegos no rezaban el símbolo que, según ellos, procedía de los apóstoles. En oriente no había un símbolo unitario, ya que allí ninguna Iglesia particular alcanzó una posición privilegiada semejante a la de Roma como .sede apostólica. en occidente. Característica de oriente fue la multiplicidad de símbolos diversos del

símbolo romano en el terreno teológico. El credo romano (y por tanto, el occidental) es mas histórico-salvífico-cristológico. Permanece, por así decirlo, dentro del positivismo de la historia cristiana. Recoge sencillamente el hecho de que Dios se hizo hombre por nosotros, y no busca detrás de esa historia sus fundamentos y su vinculación con el ser mismo. Oriente, en cambio, quiso comprender la fe cristiana dentro de una perspectiva cósmico-metafísica; en la profesión de fe aparece ante todo ese precipitado en el hecho de que se relacionan entre sí cristología y creación, y en que así lo singular de esa historia y lo permanente y comprensible de la creación aparecen estrechamente vinculados. Más adelante volveremos sobre esta idea que, a raíz del escándalo producido por las obras de Teilhard de Chardín, comienza actualmente a ganar terreno en la conciencia occidental.

Límites y significado del texto.

La historia del símbolo, descrita a grandes rasgos, nos obliga ha hacer algunas reflexiones. Una simple ojeada a las vicisitudes del texto esbozadas poco antes, nos muestra cómo en ese acontecimiento se refleja toda la tensión, la grandeza y la miseria de la historia de la Iglesia del primer milenio. Creo que esta expresión afecta al contenido de la fe cristiana y manifiesta su fisonomía espiritual. A través de todas las divisiones y tensiones, el símbolo expresa el fundamento común de la fe en el Dios uno y trino. Es la respuesta al mandato de Jesús de Nazaret: .Haced discípulos de todos los pueblos, bautizándolos..... Es profesión de fe en él como cercanía de Dios y como verdadero futuro del hombre. Pero también da expresión a la división incipiente entre oriente y occidente. En la historia del texto pueden contemplarse la posición especial de Roma dentro de occidente, como sede de la tradición apostólica, y la tensión que esto supuso para toda la Iglesia. Por fin, el texto en su forma actual pone de manifiesto la uniformidad de la Iglesia de occidente, a la que dio origen la política, el extranjerismo político de la fe y su utilización como medio para lograr la unidad política. Pero, al utilizar el texto .romano., extendido en occidente y aceptado pacientemente por Roma, se ve en él la necesidad de la fe de afirmarse a sí misma a través de los obstáculos que para ello suponían los fines políticos. Así se ve el destino del texto, y cómo la respuesta al mandato dado en Galilea, en el momento en que entra en la historia, se mezcla con lo humano, con los intereses particulares de una región, con el alejamiento de los llamados a la unidad, con las intrigas de los poderes de este mundo.

Observar esto es a mi modo de ver importante, ya que pertenece también a la realidad de la fe en el mundo el que el salto audaz de lo infinito que la fe lleva consigo sólo tenga lugar en la reducción de lo humano. Y cuando el hombre arriesga su grandeza, cuando audazmente da el salto que superando su sombra le lleva a la inteligencia que lo sostiene, su obrar no es pura y noble grandeza, sino que entonces se revela como esencia disonante que es, en su grandeza, miserable, y en su miseria, todavía más grande. Esto nos dice también que la fe tiene y debe tener algo que ver con el perdón, que incita a los que hombres reconozcan que son seres que sólo pueden encontrarse al recibir y prolongar el perdón, y que son una esencia que, en su ser mejor y más puro, necesita el perdón.

A quien siga las huellas que el hombre y lo humano han dejado en la historia de la profesión de fe, puede asaltarle una duda: ¿es justo limitar a un texto una introducción al contenido fundamental de la fe, como quiere este libro? ¿No nos hallamos en un terreno movedizo? Hay que plantearse el problema, pero quien lo estudie se dará cuenta de que, a través de todas las vicisitudes de su historia, el Credo representa el auténtico eco de la fe de la primitiva Iglesia que,

por su parte, es esencialmente el fiel reflejo del Nuevo Testamento. Las diferencias entre el este y el oeste de las que hablábamos antes, son sólo diferencias en la colocación del acento teológico, no diferencias en la confesión de fe. Al intentar comprender el Credo, que es lo que intentamos, lo referiremos concienzudamente al Nuevo Testamento y lo leeremos y explicaremos partiendo de él.

Profesión de fe y dogma.

Observemos también que al ocuparnos de un texto originalmente relacionado con la administración del bautismo nos encontramos con el sentido primitivo de .doctrina. y de .confesión. cristiana, con el sentido de lo que después se llamaría .dogma.. Ya hemos dicho que el Credo, en el cuadro del rito bautismal, es la respuesta a la triple pregunta .¿crees en Dios, en Cristo, en el Espíritu Santo?. Ahora añadiremos que se opone positivamente a la triple renuncia anterior: .renuncio a Satanás, a su servicio, a sus obras.[3] . Esto quiere decir que el contexto de la fe es el acto de conversión, el cambio del ser que pasa de la adoración de lo visible y aparente a la confianza en lo invisible. Por su forma se podría traducir la frase .yo creo. así: .yo paso a...; yo acepto.[4]. La fe no es, pues, por el sentido de profesión de fe y por su origen, un recitar una doctrina, un aceptar teorías sobre lo que el hombre no conoce, sino un movimiento de toda la existencia humana. Con palabras de Heidegger podemos afirmar que la fe supone un .viraje. de todo el hombre que estructura permanentemente la existencia posterior. En la triple renuncia y en la triple afirmación unida al triple símbolo de la muerte mediante la inmersión y al triple símbolo de la resurrección a una vida nueva, se revela lo que es la fe: conversión, viraje de la existencia, cambio del ser.

En el viraje que, como hemos dicho, implica la fe, se alternan el yo y el nosotros, el yo y el tú, en un juego que revela toda una concepción del hombre. Por una parte, es un acontecimiento eminentemente personal; así lo dicen claramente el triple .yo creo. y el .yo renuncio. que precede. *Mi* propia existencia debe cambiar, debe dar un viraje. Pero junto al elemento eminentemente personal encontramos otro: la decisión del yo .respuesta a la pregunta. se sucede en el intercambio de .¿crees?. y .creo.. La primitiva forma del símbolo, que consistía en un intercambio de pregunta y respuesta, expresa mejor, a mi entender, la estructura de la fe que la tardía simplificación en la forma-yo. Quien penetre en la esencia de la fe cristiana observará que detrás de los textos doctrinales puros, la primitiva forma dialógica, originada por la misma esencia de la fe, es como el tipo de la confesión-nosotros que, a diferencia de nuestra confesiónyo, se elaboró en el Africa cristiana y después en los grandes concilios de oriente[5]. En estos últimos se introdujo un nuevo tipo de confesión; su contexto ya no es la conversión eclesial; ya no se pronuncia al dar el viraje del ser ni, consiguientemente, en el lugar de origen de la fe; nació más bien de la preocupación de los obispos reunidos en concilio por la recta doctrina; constituye así el preludio del futuro dogma.

Digno es de notarse que en estos concilios no se han formulado frases doctrinales, sino que su interés por la recta doctrina es preocupación de una acabada configuración de la profesión de fe eclesial y, por tanto, por el modo como debe hacerse la conversión, ese viraje de la existencia que significa ser cristiano lo muestra claramente la lucha dramática en torno al problema .¿quién es, quién era Cristo?. que conmovió a la Iglesia de los siglos IV y V. No se trataba ahí de especulaciones metafísicas, eso no habría podido agitar profundamente a dos siglos ni a hombres sencillos; el problema más bien era éste: ¿qué sucede cuando me hago cristiano, cuando me

someto al hombre Cristo a quien confieso como hombre normativo, como norma de lo humano? ¿Qué cambio del ser tiene lugar ahí, qué actitud tomo respecto al ser humano? ¿Qué profundidad tiene ese acontecimiento? ¿Qué valor adquiere ahí lo real?

El símbolo como expresión de la estructura de la fe.

Antes de poner fin a estas reflexiones, voy a hacer dos observaciones motivadas por el texto y la historia del símbolo

a).- Fe y palabra.

El credo es el residuo de una forma que originalmente consistía en el diálogo .¿crees?. . .creo.. Por su parte este diálogo alude al .creemos. en el que el yo del .creo. no queda absorbido, sino centrado. En la prehistoria de la confesión de fe y en su forma original está presente la forma antropológica de la fe.

La fe no es una cavilación en la que el yo, libre de toda ligadura, se imagina reflexionar sobre la fe; es más bien el resultado de un diálogo, expresión de la audición, de la recepción y de la respuesta que, mediante el intercambio del yo y el tú, lleva al hombre al .nosotros. de quienes creen lo mismo.

San Pablo nos dice que .la fe viene de la audición. (Rom 10,17). Esto podría parecer la idea propia de un determinado tiempo, por consiguiente, mutable; a alguien le podría parecer el resultado de una determinada situación sociológica de modo que, en vez de eso, algún día se podría afirmar que .la fe viene de la lectura. o .de la reflexión.. En realidad, aquí hay algo más que un mero reflejo de una determinada situación histórica pasada. La frase .la fe viene de la audición. expresa la estructura permanente de lo que aquí se realiza. En ella se revela la diferencia fundamental existente entre la fe y la pura filosofía, lo cual no obsta para que la fe, en su ser más íntimo, movilice la búsqueda filosófica de la verdad.

En síntesis, puede afirmarse que la fe procede de la .audición., no de la .reflexión. como la filosofía. Su esencia no estriba en ser proyección de lo concebible, a lo que se ha llegado después de un proceso intelectivo. La fe nace, por el contrario, de la audición; es recepción de lo no pensado, de tal modo que el pensar en la fe es siempre reflexión sobre lo que antes se ha oído y recibido.

Con otras palabras diremos que en la fe predomina la palabra sobre la idea, y esto la desvincula estructuralmente del sistema filosófico. En la filosofía el pensamiento precede a la idea; las palabras, producto de la reflexión, vienen *después* de ésta. Las palabras son siempre secundarias y la idea podría expresarse también con otras, no estas palabras; la fe, en cambio, entra en el hombre desde el exterior; es esencial que venga de fuera. Lo repito: La fe no es lo que yo mismo me imagino, sino lo que oigo, lo que me interpela, lo que me ama, lo que me obliga, pero no como pensado ni pensable. Es esencial para la fe la doble estructura del .¿crees?. .creo., la del ser llamado desde afuera y responder a esa llamada. No es, pues, anormal, excepción hecha de poquísimos casos, decir que no ha sido la búsqueda privada de la verdad la que ha llevado a la fe, sino la aceptación de lo que se oyó. La fe no puede ni debe ser puro producto de la reflexión. Hay quienes creen que la fe puede nacer porque nos la imaginamos, porque podemos encontrarla siguiendo el camino de la búsqueda privada de la verdad; esta concepción es expresión de un determinado ideal, de una actitud del pensamiento que ignora que lo característico de la fe es ser

aceptación de lo que no pudo imaginarse. Pero ha de ser aceptación responsable en la que no considero lo recibido como propiedad mía; no puede aceptarse lo recibido en toda su grandeza, pero sí puedo apropiármelo más y más porque yo mismo me he entregado a ello como a lo más grande.

La fe no es fruto de mis pensamientos, me viene de afuera; la palabra no es algo de lo que dispongo y cambio a mi gusto, sino que se anticipa a mí mismo, a mi idea. La nota característica del acontecimiento de la fe es el positivismo de lo que viene a mí, de lo que no nace en mí ni me abre, de lo que yo no puedo dar; por eso se da aquí una supremacía de la palabra anunciada sobre la idea, de manera que no es la idea quien crea las palabras, sino que la palabra predicada indica el camino del pensamiento. Al primado de la palabra y al positivismo de la fe antes mencionados va unido el carácter social de la misma; esto supone una segunda diferencia con relación a la estructura individualística del pensar filosófico que en cuanto tal busca la verdad. Si bien es verdad que nadie vive sólo de sus propias ideas, sino que consciente o inconscientemente debe mucho a otros, la idea, lo pensado, es al menos lo que al parecer me pertenece, porque ha nacido en mí. El espacio donde se forma la idea es el espacio interno del espíritu, por eso se limita a sí misma, tiene una estructura individualística. Después se puede comunicar, cuando ya ha sido traducida en palabras que sólo la expresan aproximadamente. En cambio, para la fe, lo primario es la palabra predicada. La idea es íntima, puramente espiritual; la palabra en cambio es lo que une. Es la forma en la que surge en el terreno espiritual la comunicación; es la forma en la que el espíritu es también humano, es decir, temporal y social.

Esta supremacía de la palabra significa que la fe está ordenada a la comunidad del espíritu de modo completamente diverso al pensar filosófico. En la filosofía lo primario es la búsqueda privada de la verdad; después, como algo secundario, busca y encuentra compañeros de viaje. La fe, por el contrario, es ante todo una llamada a la comunidad en la unidad del espíritu mediante la unidad de la palabra; su finalidad es, ante todo, social: suscitar la unidad del espíritu mediante la unidad de la palabra. Después, sólo después, abre el camino que lleva a la aventura de la verdad.

La estructura dialógica de la fe diseña una imagen del hombre, pero muestra también una imagen de Dios. El hombre logra tratar con Dios cuando trata con los demás hombres, sus hermanos. La fe se ordena por esencia al tú y al nosotros; sólo a base de esta doble condición une al hombre con Dios. Demos la vuelta a la frase: la estructura íntima de la fe no separa la relación con Dios de la cohumanidad. La relación con Dios, con el tú y con el nosotros, se entrelazan, no se yuxtaponen. Desde otro punto de vista podemos afirmar que Dios quiere venir a los hombres sólo mediante los hombres; busca a los hombres en su co-humanidad.

Esto puede hacernos comprender, dentro del espacio íntimo de la fe, las circunstancias que pueden parecer extrañas y hacer problemática la actitud religiosa del individuo. La fenomenología de la religión nos enseña, y nosotros podemos comprobar lo mismo, que en todos los campos del espíritu humano hay jerarquía de aptitudes. En la religión pasa lo mismo que en la música: hay talentos creadores, talentos receptores y otros, en fin, que de músicos no tienen nada. También en lo religioso hay .dotados. y .no-dotados.; también aquí son muy pocos los que pueden tener experiencia religiosa inmediata y, por tanto, algo así como la potestad religiosa creadora por razón del vital descubrimiento del mundo religioso. El .intermediario. o el .fundador., el testigo o el profeta, los llame la historia de la religión como quiera, capaces de un contacto directo con lo divino, son siempre una excepción. A muy pocos se manifiesta lo divino con evidencia; otros muchos son sólo receptores; no tienen experiencia inmediata de lo santo y sin embargo no están tan entumecidos como para no poder experimentar el encuentro mediante los hombres a quienes se les concede esa experiencia.

Surge aquí una objeción: ¿No sería mejor que cada hombre tuviese acceso inmediato a Dios, si la .religión. es una realidad que atañe a todos y si cada uno necesita igualmente de Dios? ¿No deberían tener todos .igualdad de oportunidades.? ¿No deberían tener todos la misma seguridad? Nuestro principio pone ya quizá de manifiesto que esta cuestión conduce al vacío: el diálogo de Dios con los hombres se lleva a cabo en el diálogo de los hombres entre sí. La diferencia en las aptitudes religiosas, que divide a los hombres en .profetas. y en oyentes, les obliga a vivir juntos, a vivir para los demás. El programa que Agustín propuso en su juventud . .Dios y el alma, nada más.. es irrealizable, más aún, no es cristiano. En último término, no hay religión en el camino solitario del místico, sino en la comunidad de la predicación y de la audición. El diálogo de los hombres con Dios exige y condiciona el diálogo de los hombres entre sí. Quizá el misterio de Dios sea ya desde el principio, aunque no siempre llegue a feliz término, la más apremiante exigencia de los hombres al diálogo; un diálogo que, por muy cortado y gastado que parezca, hace siempre retumbar el .logos., la auténtica palabra de donde proceden las demás palabras que, a su vez, quieren expresarla en continuo ímpetu.

El diálogo no tiene todavía lugar cuando se habla sobre *algo*. Se da auténtico diálogo entre los hombres cuando intentan expresarse a sí mismos, cuando el diálogo se convierte en comunicación; y eso tiene lugar cuando el hombre se expresa a sí mismo, ya que entonces de alguna forma se habla de Dios, que es el auténtico tema de discusión de los hombres ya desde el principio de su historia. Y cuando el hombre se expresa a sí mismo, en la palabra humana entra también, juntamente con el logos humano, el logos de todo ser. Por eso enmudece el testimonio de Dios cuando el lenguaje se convierte en técnica de comunicación sobre .algo.. Dios no aparece en el cálculo logístico[6]. Quizá la dificultad que hoy día experimentamos al hablar de Dios se funde en que nuestro lenguaje tiende cada día más a ser puro cálculo, en que nuestro lenguaje sea pura significación de comunicación técnica, en que cada día disminuya el encuentro con el logos de todo ser en quien, consciente o sólo en el corazón, entramos en contacto con el fundamento de todo.

b).- La fe como símbolo.

El diseño antes esbozado de la historia de la profesión de fe nos revela que la figura original cristiana, y también la primera forma de lo que hoy llamamos .dogma., aparecen en la profesión bautismal. Originalmente no se trata de una colección de frases doctrinales que puedan sumarse unas a las otras, hasta constituir una determinada serie de dogmas escritos en un libro; una idea tal, que hoy día nos parece extraña, constituye un desconocimiento de la esencia de la profesión cristiana en el Dios revelado en Cristo. El contexto vital del contenido de la fe cristiana es, como hemos visto, afirmación y renuncia, conversión y viraje del ser humano en una dirección nueva.

Con otras palabras podemos afirmar que la doctrina cristiana no existe en forma de frases separables, sino en la unidad del símbolo, como llamaba la primitiva Iglesia a la profesión bautismal. Éste es el lugar de estudiar más de cerca el significado de la palabra. *Simbolum* viene de *symballein*, que significa concurrir, fusionar. El trasfondo de la imagen es un rito antiguo: dos partes unibles de una sortija, de un bastón o de una placa eran signos por los que se reconocía a los huéspedes, a los mensajeros, a los representantes; poseer una arte del objeto daba derecho a una cosa o a recibir hospitalidad[7]. *Symbolum* es la parte que necesita otra con la que unirse, creando así reconocimiento mutuo y unidad. Es expresión y posibilidad de unidad[8].

La descripción de la profesión de fe como símbolo explica al mismo tiempo su verdadera esencia. Tal fue el sentido que originalmente tuvieron las formulaciones dogmáticas en la Iglesia: hacer posible la profesión común de fe en Dios, la adoración común. Como *symbolum* alude al otro, a la unidad del espíritu en una palabra; Rahner tiene razón cuando afirma que el dogma, es

decir, el símbolo, .significa inegablemente una regulación... terminológica.[9] que, considerada sólo intelectualmente, podría ser distinta, pero que, como forma terminológica, es introducción en la comunidad de la palabra que se profesa. No es doctrina aislada en sí misma y para sí misma, sino es viraje hacia Dios y también hacia los demás, en la común glorificación de Dios; éste es el auténtico contexto de la doctrina cristiana. Nos seduce la idea de intentar alguna vez la *Formgeschichte* de la doctrina eclesial, desde el diálogo bautismal hasta el dogma como frase aislada, pasando por el .nosotros. de los concilios, por los anatemas y por la *confessio* de los reformadores. De este modo aparecería claramente la problemática y el diverso matiz de las auto expresiones de la fe.

Esto nos lleva a otra conclusión: el hombre posee la fe como símbolo, como parte separada e incompleta que sólo puede encontrar su unidad y totalidad en su unión con los demás; en el *symballein*, en la unión con los demás es donde únicamente puede realizar el *symballein*, la unión con Dios. La fe exige la unidad, pide co-creyentes, está por esencia orientada a la Iglesia. La Iglesia no es una organización secundaria e inadecuada, y consiguientemente un mal menor, en el mejor de los casos; la Iglesia pertenece necesariamente a la fe cuyo sentimiento es la unión en la profesión y adoración comunes.

Esta idea apunta también en otra dirección: la Iglesia, toda la Iglesia posee la fe como *symbolon*, como mitad separada que afirma la verdad, superándose a sí misma y apuntando a la otra mitad. La fe, como auto superación perpetua del hombre, camina hacia Dios sólo por la imperecedera división del símbolo.

Notemos, por último, una idea que nos conduce de nuevo al principio: Agustín cuenta en sus confesiones cómo fue decisivo para su conversión el hecho de que Mario Victorino se convirtiese. Durante mucho tiempo se había negado a entrar en la Iglesia porque creía que su filosofía tenía todos los elementos esenciales del cristianismo que él aceptaba plenamente[10]. Decía que sus ideas filosóficas le habían llevado a las ideas centrales del cristianismo; por eso no creía necesario institucionalizar sus convicciones haciéndose miembro de la Iglesia. Él veía en la Iglesia .como muchos intelectuales de antes y de ahora. el platonismo del pueblo que él, como perfecto platónico, no necesitaba. Creía que lo esencial era la idea; y quien, a diferencia del filósofo, no era capaz de comprenderla en sí misma, tenía que entrar en contacto con ella mediante la organización eclesial. Un día cayó en la cuenta del error de esta opinión; entonces entró en la Iglesia y de platónico se convirtió en cristiano. El gran platónico comprendió que la Iglesia es algo más, y muy distinto, de una institución exterior y de una organización de ideas. Comprendió que el cristianismo no es un sistema de ideas, sino un camino.

El nosotros de los creyentes no es un accesorio secundario para espíritus mediocres; es, en cierto sentido, la cosa misma; la co-humana comunidad es una realidad que se halla en un plano distinto de las puras .ideas.. El platonismo nos da una *idea* de la verdad; la fe cristiana nos ofrece la verdad como *camino*, y sólo por ese camino se convierte en verdad de los hombres. La verdad como puro conocimiento, como pura idea, es inoperante. Será la verdad de los hombes en cuanto camino que ellos mismos reclaman, pueden y deben recorrer. Por eso son esenciales en la fe la profesión, la palabra, la unidad que opera, la participación en el culto divino de la asamblea y, por fin, la comunidad llamada Iglesia. La fe cristiana no es una idea, sino vida; no es espíritu para sí, sino encarnación, espíritu en el cuerpo de la historia y en el nuestro. No es mística de la auto identificación del espíritu con Dios, sino obediencia y servicio: superación del todo mediante lo que yo no puedo ni hacer ni pensar.

Notas de este capítulo:

1.- La obra de F. Kattenbusch titulada *Das apostolische Symbol*, I 1893, II 1900 (reimpresión Darmstadt 1962), es la obra más importante en esta materia. En adelante lo citaremos Kattenbusch. Cf. también la importante obra de J. de Chellinck, *Patrístique et Moyen-age.* I. París 1949; un resumen lo ofrece J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds.* London 1950; cf. también W. Trillhaas, *Das apostolische Glaubensbekenntnis* Geschichte, Text, Auslegung. Witten 1953; las patrologías de B. Altaner, *Patrología.* Espasa-Calpe, Madrid 1962, y J. Quasten, *Patrología.* Bac, Madrid 1961, ofrecen una pequeña síntesis y amplia bibliografía; véase también J.N.D. Kelly, *Apostoliches Glaubensbekenntnis:* LTK I, 760 s.

2.- Cf., por ejemplo, el texto del *Sacramentarium Gelasianum* (ed. Wilson) 86, citado por Kattenbusch II, 485 y el texto de la *Traditio apostólica* de Hipólito (ed. Botte). Münster 1963, 48 s.

3.- Hipólito, o. c., 46: .Renuntio tibi, Satana, et omni servitio tuo et omnibus operibus tuis..

4.- Kattenbusch II, 503.

5.- Cf. A. Hahn, *Bibliotek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, 1897; nueva impresión Hildensheim 1962; G.L. Dosetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967.

6.- Cf. F. G. Jünger, *Sprache und Kalkül: Die Künste im technischen Zeitalter*, editado por la Academia bávara de Bellas Artes. Darmstadt 1956, 86-104.

7.- Véase J. H. Eminghaus, *Symbol* III, en LTK IX, 1208 s.

8- Platón utiliza la idea del símbolo para explicar la esencia del hombre cuando en *Symposion* 191 d, al final del mito de Androgyno, interpreta el mismo hombre como .símbolo., como mitad que alude a su correlativa: .Cada uno de nosotros es solamente un *symbolon* (símbolo, mitad) de un hombre, porque nos han dividido como a los terrones y de uno nos han hecho dos. Cada uno busca siempre el *symbolon* que le pertenece (es decir, la otra mitad).

9.- K. Rahner, *¿Qué es un enunciado dogmático? Escritos de teología.* S. Taurus, Madrid 1964, 55-81, especialmente 66-73; la cita es de la página 68. Muchas de las ideas que expongo en este capítulo están tomadas del importante trabajo de Rahner.

10.- Véase en las *Confesiones* VIII, 2, 3-5 el relato de la conversión de Mario Victorino y la impresión que le causó a san Agustín; Cf. A. Solignac, *Le circle milanais,* en *Les Confessions (Oeuvres de Saint Agustin 14).* DDB, París 1962, 529-536.

I. DIOS

CREO EN DIOS PADRE, TODOPODEROSO, CREADOR DEL CIELO Y DE LA TIERRA

El símbolo comienza con la profesión de fe en Dios. Se le atribuyen tres predicados: Padre, todopoderoso (así traducimos la palabra griega *pantokrator,* a raíz del texto latino), creador[1]. A continuación vamos a estudiar algunas cuestiones: ¿Qué significa expresar su fe en Dios? Esta cuestión encierra otra: ese Dios en el que se cree, se llama .Padre., .Todopoderoso., .Creador.. ¿Qué significa todo eso?

3.- EL TEMA DE DIOS.

Cuestiones preliminares.

Amplitud del problema.

Qué es propiamente .Dios.? En otros tiempos nadie se hacía esta pregunta; la cuestión era clara, pero para nosotros se ha convertido en un gran problema. ¿Qué significa la palabra .Dios.? ¿Qué realidad expresa? ¿Cómo se acerca el hombre a esa realidad? Quien quiera afrontar el problema con la profundidad que hoy día nos es característica, tendría que hacer primero un análisis religioso-filosófico de las fuentes de la experiencia religiosa. Después tendría que estudiar por qué el problema de Dios se extiende a lo largo de toda la historia de la humanidad; por qué despierta su más vivo interés, incluso hoy, cuando paradójicamente se habla en todas partes de la muerte de Dios y, sin embargo, el problema de Dios es una de las cuestiones más vitales.

¿De dónde ha recibido la humanidad la idea de .Dios.? ¿Dónde se enraíza esta idea? ¿Cómo puede explicarse que un tema, al parecer superfluo y, humanamente hablando, inútil, sea al mismo tiempo el problema más acuciante de la historia? ¿Por qué parece en formas tan diversas? En realidad, a pesar de la desconcertante y aparente multiplicidad de las mismas, puede afirmarse que se reducen a sólo tres, con distintas variaciones del tema: monoteísmo, politeísmo y ateísmo; éstos son los tres grandes caminos que ha recorrido la humanidad en lo que se refiere al tema de Dios. Por otra parte, todos nos hemos dado cuenta de que el tema de Dios, en realidad es también un modo de afirmar la preocupación del hombre por él. El ateísmo puede expresar, y a veces expresa, la n pasión del hombre por el problema.

Si queremos afrontar las cuestiones preliminares y fundamentales, tenemos que estudiar las dos raíces de la experiencia religiosa a las que hay que atribuir la multiplicidad de las formas de experiencia. El conocido estudioso alemán de la fenomenología de la religión, G. van der Leeuw, lo dijo una vez en frase paradójica: .El dios-hijo ha existido en la historia de las religiones antes

que el dios-padre.[1]. Más justo sería afirmar que el Dios salvador y redentor es anterior al Dios creador. Pero cuidado con entender la frase como si se tratase de una sucesión histórica; no tenemos pruebas de ello. Veamos la historia de las religiones; en ella el tema de Dios aparece siempre en dos formas; por eso la palabra .antes. sólo quiere decir que para la religiosidad concreta, para el interés vital existencial, el salvador, comparado con el creador, ocupa un primer plano.

Detrás de esta noble figura, en la que la humanidad ha considerado a su Dios, están los dos puntos de partida de la experiencia religiosa de los que hablábamos antes. El primero es la experiencia de la propia existencia que se supera a sí misma y que de algún modo, aunque quizá verdaderamente, apunta al totalmente otro. Éste es un acontecimiento múltiple, como la misma existencia humana. Bonhoeffer dijo que ya es hora de suprimir a un Dios que nosotros mismos hemos convertido en sucedáneo nuestro para cuando se acaban nuestras fuerzas, a un Dios al que podemos invocar cuando ya no podemos más.

No deberíamos encontrar a Dios en nuestra necesidad y negación, sino en medio de la abundancia de lo humano y de lo vital; esto quiere decir que Dios no es un invento nuestro para escapar de la necesidad, ni algo que sería superfluo en la medida en que se alargan los límites de nuestra capacidad[2]. En la historia de la preocupación humana por Dios se dan los dos caminos y a mí me parece que ambos son legítimos; tanto los aprietos a los que se ve sometido el hombre como la holgura apuntan a Dios.

Cuando el hombre vive en la plenitud, en la riqueza, en la belleza y grandeza es siempre consciente de que su existencia es una existencia donada; de que en su belleza y grandeza él no es lo que él mismo se da, sino el regalo que recibe antes de cualquier obra suya, y que por eso le exige que *dé* sentido a esa riqueza para que así *tenga* sentido.

Por otra parte, también la necesidad se ha convertido para el hombre en prueba que apunta al totalmente otro. El ser humano plantea un problema, y lo es; vive en dependencia innata, tiene límites con los que choca y que le hacen anhelar lo ilimitado (un sentido semejante tenían las palabras de Nietzsche cuando afirmaba que todo placer, gustado como momento, anhela la eternidad); pues bien, esta simultaneidad de dependencia y anhelo hacia lo ilimitado y abierto le hacen ver que no se basta a sí mismo, y que crece cuando se supera a sí mismo y se pone en movimiento hacia el totalmente otro y hacia lo indefinidamente grande.

La soledad y el recogimiento nos dicen también lo mismo. No cabe duda de que la soledad es una de las raíces esenciales de las que surge el encuentro del hombre con Dios. Cuando el hombre siente su soledad, se da cuenta de que su existencia es un grito lanzado a un tú, y de que él no está hecho para ser solamente un yo en sí mismo. El hombre puede experimentar la soledad de diversas maneras. Puede apagarse la soledad cuando el hombre encuentra a un tú humano, pero entonces sucede algo paradójico: Paul Claudel decía que todo tú que encuentra el hombre acaba por convertirse en una promesa irrealizada e irrealizable[3]; que todo tú es fundamentalmente una desilusión y que se da punto en que ningún encuentro puede superar la última soledad. Encontrar y haber encontrado a un tú humano es precisamente una referencia a la soledad, una llamada al tú absoluto nacida en las profundidades del propio yo. Pero también es cierto que no sólo la necesidad de la soledad, la experiencia de que ninguna compañía llena todo nuestro deseo, lleva a la experiencia de Dios, a eso nos lleva también la alegría de sentirnos seguros. Al encontrar la plenitud del amor puede el hombre experimentar el don de aquello que no podía llamar ni crear; ve que él recibe mucho más cuando los dos quieren darse. En la lucidez y la alegría absoluta y del simple haber sido encontrado, escondido detrás de todo encontrarse humano.

Todo esto quería dar a entender de qué manera la existencia humana puede constituir el punto de partida de la experiencia de lo absoluto concebido como Dios .hijo., como salvador o, simplemente, como Dios atestiguado por la existencia[4] . Otra fuente del conocimiento religioso es la confrontación del hombre con el mundo, con sus potencias y misterios. También el cosmos, con su belleza y plenitud, con su insatisfacción, fecundidad y tragedia, puede llevar al hombre a la experiencia del poder que todo lo supera, del poder que a él mismo lo amenaza y al mismo tiempo lo conserva. De ahí resulta la imagen borrosa y lejana que precipita en la imagen de Dios creador, padre.

El estudio profundo de las cuestiones arriba mencionadas nos llevaría directamente al problema antes mencionado, de las tres formas en las que el tema de Dios se ha declinado en la historia de los hombres: monoteísmo, politeísmo y ateísmo. Así se vería más clara, a mi entender, la unidad subterránea de los tres caminos; pero téngase presente que esa unidad no significa identidad, y que no quiere decir que cuando el hombre profundiza en ellos acaba por ver que todo es lo mismo y que las diversas formas fundamentales pierden su significado propio. Querer probar la identidad puede constituir una tentación para el pensamiento filosófico, pero al mismo tiempo supondría que las decisiones humanas no se han tomado con seriedad y no haría justicia a la realidad. No puede hablarse, pues, de identidad.

Una mirada más profunda nos hace ver que la diferenciabilidad de los tres caminos estriba en algo distinto de lo que a primera vista nos hacen sospechar las tres formas fundamentales cuyo contenido puede expresarse así: .hay un Dios., .hay muchos dioses., .no hay dios.. Entre las tres fórmulas y entre la profesión que implican hay, pues, una oposición que ha de tenerse muy en cuenta, pero también una relación oculta en su escueta formulación. Es claro que las tres formas están convencidas en último término de la unidad y unicidad de lo absoluto. El monoteísmo cree en esa unidad y unicidad; los muchos dioses del politeísmo, en los que él pone su mirada y esperanza, no constituyen lo absoluto; para el politeísmo detrás de esa multitud de potencias existe solamente un ser; es decir, él cree que el ser es, a fin de cuentas, único, o que es al menos el eterno conflicto de un antagonismo original[5]. Por su parte el ateísmo niega que a la unidad del ser pueda darse expresión con la idea de Dios, pero no impugna de modo alguno la unidad del ser; en efecto, la forma más radical del ateísmo, el marxismo, afirma fuertemente la unidad del ser en todo lo que es, al considerar todo lo que es como materia; así, por una parte, lo uno, que es el ser en cuanto materia, queda desvinculado de todas las concepciones anteriores de lo absoluto con las que la idea de Dios está unida; pero, por la otra, contiene indicios que manifiestan su carácter absoluto y que nos hacen pensar así en la idea de Dios.

Las tres formas, pues, afirman la unidad y unicidad de lo absoluto; es diversa la concepción del modo como el hombre se comporta ante él, es decir, cómo se relaciona el absoluto con el hombre. En síntesis, podemos decir que el monoteísmo parte de la idea de que lo absoluto es conciencia que conoce al hombre y que puede interpretarlo. Para el materialismo, en cambio, el absoluto, al concebirse como materia, no es personal y no puede en consecuencia entrar en relación con el hombre mediante una llamada y una respuesta; el hombre tendría que sacar de la materia lo divino, de forma que Dios no es anterior a él, sino fruto de su trabajo creador, su propio y mejor futuro. El politeísmo, por último, está íntimamente vinculado tanto con el monoteísmo como con el ateísmo, ya que la multitud de potencias están sometidas a un poder que puede concebirse de una o de otra manera. Por esto es fácil explicarse cómo en la antigüedad el politeísmo se conjugó con un ateísmo metafísico, y cómo estuvo también vinculado con un monoteísmo filosófico[6].

Todas estas cuestiones han de tenerse en cuenta si queremos estudiar a fondo el tema de Dios. Estudiarlas ampliamente nos llevaría mucho tiempo y exigiría mucha paciencia; baste haberlas

mencionado, de nuevo volverán a nuestra mente cuando conozcamos la suerte de la idea de Dios en la fe bíblica, a lo que aspira nuestra investigación. Vamos ahora a estudiar el problema de Dios en una determinada dirección. Permanecemos así dentro de la preocupación de la humanidad por Dios y de la amplitud del problema.

La confesión en el Dios único.

Volvamos al punto inicial, a las palabras del Credo: Creo en Dios Padre todopoderoso, creador. Esta frase, con la que los cristianos profesan su fe en Dios desde hace casi 2,000 años, se remonta muy atrás en el tiempo. Da expresión a la transformación cristiana de la cotidiana confesión de fe de Israel, que suena así: .Escucha, Israel: Yavé, tu Dios, es único.[7]. Las primeras palabras del credo cristiano asumen el credo israelita, su experiencia de fe y su preocupación por Dios, que se convierten así en dimensión interna de la fe cristiana y sin ella ésta no tendría lugar. Junto a ella, vemos el carácter histórico de la religión y de la historia de la fe que se desarrolla mediante puntos de contacto, nunca en plena discontinuidad. La fe de Israel era algo nuevo comparada con la de los pueblos circunvecinos; pero no es algo caído del cielo; se realiza en la contraposición con la fe de los pueblos limítrofes, y en ella se unen, peleando, la elección y la interpretación, el contacto y la transformación.

La profesión fundamental . .Yavé, tu Dios, es único.. que constituye el subsuelo de nuestro Credo, es originalmente una negación de todos los dioses circunvecinos. Es confesión en el pleno sentido de la palabra, es decir, no es la manifestación exterior de lo que yo pienso junto a lo que piensan otros, sino una decisión de la existencia. Como negación de los dioses significa negación de la divinización de los poderes políticos y negación del cósmico .muere y vivirás.. Podría afirmarse que el hambre, el amor y el poder son las potencias que mueven a la humanidad. Alargando esto se podría decir también que las tres formas fundamentales del politeísmo son la adoración del pan, del eros y la divinización del poder. Estas tres formas son erróneas por ser absolutización de lo que no es absoluto, y al mismo tiempo subyugación del hombre. Son errores en los que se presiente algo del poder que encierra el universo.

La confesión de Israel es, como ya hemos dicho, una acusación a la triple adoración, y con ello un gran acontecimiento en la historia de la liberación del hombre. Al acusar esta triple adoración, la profesión de fe de Israel es también una acusación a la multiplicidad de lo divino. Es, como veremos más adelante, la negación de la divinización de lo propio, esencial al politeísmo. Es también una negación de la seguridad en lo propio, una negación de la angustia que quiere mitigar lo fatídico, al venerarlo, y una afirmación del único Dios del cielo como poder que todo lo domina; es la valentía de entregarse al poder que domina el universo, sin menoscabar lo divino.

Este punto de partida, nacido de la fe de Israel, sigue sin cambios fundamentales en el Credo del cristianismo primitivo. El ingreso en la comunidad cristiana y la aceptación de su .símbolo. suponen una decisión de la existencia de graves consecuencias. Ya quien entra en ese Credo niega por este hecho las ideas que subyugan a su mundo: niega la adoración del poder político dominante en la que se fundamentaba el tardío imperio romano. Niega el placer, la angustia y las diversas creencias que hoy dominan el mundo. No se debe al azar el que el cristianismo pelease en el campo antes denunciado y que impugnase la forma fundamental de la vida pública de la antigüedad.

A mi modo de ver, hay que percatarse de todo esto para poder aceptar hoy día el Credo. A nosotros nos parece fanatismo excusable, por ser anticuado, aunque hoy día irrealizable, el que los cristianos con peligro de su vida se negasen a participar en el culto al emperador, incluso en sus formas más inocuas, como podía ser dar su nombre para que figurase en las listas de los oferentes. En casos semejantes distinguiríamos hoy día entre la ineludible lealtad cívica y el auténtico acto religioso, para encontrar una salida y al mismo tiempo para hacer justicia al hecho de que al hombre medio no se le puede exigir el heroísmo. Tal distinción quizá sea hoy posible en muchas ocasiones a raíz de la decisión que entonces se tomó. En todo caso es importante saber que la negación de entonces está muy lejos del fanatismo ciego, y que el mundo ha sufrido una transformación que sólo el dolor podía realizar. Estos hechos nos dicen que la fe no es juego de ideas, sino algo muy serio: se niega, y tiene que negarse, la absolutización del poder político y la adoración del poder de los poderosos . .derribó a lo potentados de sus tronos.. (Lc 1,52); con ello ha disminuido de una vez para siempre el deseo de totalitarismo del poder político. La confesión de fe .hay un solo Dios., precisamente porque no da expresión a miras políticas, anuncia un programa de importancia política trascendental: por el carácter absoluto que se le concede al hombre por parte de Dios, y por el relativismo al que la unidad de Dios lleva a las comunidades políticas, es el único cobijo seguro contra el poder del colectivismo y al mismo tiempo la supresión de todo pensamiento exclusivista de la humanidad.

Lo mismo que hemos afirmado de la fe como lucha en contra de la adoración del poder, podría decirse en lo que se refiere a la lucha por la verdadera imagen del amor humano en contra de la falsa adoración del sexo y del eros, de los que nació y nace una esclavitud de la humanidad que no es menor que la que origina el abuso del poder. Cuando los profetas describen la apostasía de Israel con la palabra .adulterio., emplean algo más que una .imagen.. De hecho, los cultos extranjeros estaban casi siempre unidos a la prostitución cúltica y por ello las formas en las que reaparecían en Israel se prestaban a una descripción tal. Pero los profetas daban también una orientación interior. La unidad, lo definitivo y la indivisibilidad del amor entre el hombre y la mujer, en último término, sólo pueden realizarse y comprenderse en la fe en la unidad e indivisibilidad del amor de Dios. Cada día nos percatamos más de que esto no es una expresión consistente en sí misma y deducida filosóficamente, sino de que cae dentro del todo de la fe en el Dios único y de que se integra perfectamente en él. Cada día nos damos más cuenta de que la aparente liberación del amor en la supra-valoración del instinto es entregar al hombre a los poderes independientes del sexo y del eros, a la esclavitud despiadada de la que quería liberarse. Si el hombre huye de Dios, le persiguen los dioses hasta alcanzarle; su liberación sólo tiene lugar cuando se deja libertad y cuando cesa de abandonarse a sí mismo.

No menos importante que la explicación de la negación que comporta el Credo es la comprensión del .si. que implica, por la simple razón de que el .no. ha de comprenderse a la luz del .si.. Pero también porque el .no. del cristianismo de los primeros siglos se ha manifestado históricamente eficaz hasta el punto de que han desaparecido irrevocablemente todos los dioses. Ciertamente no han desaparecido los *poderes* en los que se encarnaban, ni la tentación de absolutizarlos. Ambas cosas pertenecen a la situación humana fundamental y expresan la continua .verdad., por así decirlo, del politeísmo: la absolutización del poder, del pan y del eros nos amenaza a nosotros tanto como a los antiguos. Pero aun cuando los dioses de entonces siguen siendo todavía hoy .poderes. que quieren atribuirse lo absoluto, han pedido ya irremisiblemente su máscara de divinos y aparecen ahora en su pura profanidad. Ahí estriba la diferencia esencial entre el paganismo precristiano y el poscristiano que está marcado por la fuerza histórica de la negación cristiana de otros dioses. En el vacío en que vivimos hoy día bajo muchos puntos de vista, surge la pregunta: ¿cuál es el contenido de la afirmación que implica la fe cristiana?

Notas

1.- G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión.* Fondo de cultura económica, México 1964, 96.

2.- Véase R. Marlé, *Die fordernde Botschaft Dietrich Bobhoeffers*; Orientirung 31 (1967) 42-46, especial-mente el texto clásico de *Resistencia y sumisión.* Ariel, Barcelona 1969, 163: .Pero no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro; no es en los momentos de debilidad, sino en la fuerza; esto es, no a la hora de la muerte y del pecado, sino en plena vida y en los momentos mejores del hombre.

3.- P. Claudel, *El zapato de raso.* Véase el gran diálogo conclusivo entre Proeza y Rodrigo, y también la escena precedente.

4.- Véase A. Brunner, *La religión.* Herder, Baarcelona. R. Guardini, *Religión y revelación.* Guadarrama, Madrid 1964.

5.- Véase J. A. Cuttat, *El encuentro de las religiones.* Fax, Madrid. J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen: Gott in Welt.* Festchrift für K. Rahner, Freiburg 1964, 287-305; Cf. también el material reunido por P. Hacker, *Prahlada*. Werden und Wandlungen einer Idealgestalt, 1 y 2, Mainz 1958.

6.- Los filósofos antiguos eran o bien ateístas filosóficos (Epicuro, Lucrecio, etc.) o bien monoteístas filo-sóficos (Platón, Aristóteles, Plotino), pero tanto unos como otros eran politeístas desde el punto de vista religioso. He aquí un dato que nunca se ha estudiado suficientemente desde un ángulo histórico-filosófico. Aquí se ve lo revolucionaria que es la actitud cristiana para la que la orientación filosófica y la religiosa coinciden. Cf. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche.* München 1954, 2-12 y 218-234.

7.- El texto del Sch.ma que comienza con las palabras .Escucha, Israel., en R. R. Geis, *Von unbekannten Judentum.* Freiburg 1961, 22 s.

4.- LA FE BÍBLICA EN DIOS.

Quien quiera comprender la fe bíblica en Dios, ha de seguir su desarrollo histórico desde los orígenes .los padres de Israel. hasta los últimos escritos del Nuevo Testamento. El Antiguo Testamento, con el que comenzaremos a continuación, nos ofrece un hilo que guiará toda nuestra labor.

Con dos nombres, Elohim y Yavé, el Antiguo Testamento ha dado expresión a la idea de Dios. En estas dos denominaciones principales de Dios se manifiesta la división y elección que realizó Israel en su mundo religioso; también se verá la positiva opción que se llevó a cabo en esa elección y en su precedente modelación.

El problema de la historia de la zarza ardiente.

El texto central veterotestamentario para la comprensión y confesión de la fe en Dios es la narración de la zarza ardiente (Ex 3); en ella se revela a Moisés el nombre de Dios y se pone el fundamento de la idea de Dios que seguirá vigente a lo largo de toda la vida de Israel. El Dios oculto y revelado en la zarza ardiente llama a Moisés para caudillo del pueblo; el texto describe también las dudas de Moisés que solicita un claro conocimiento del que le encomienda esa misión, y una prueba manifiesta de su poder. En este contexto se desarrolla el diálogo que desde antiguo ha dado lugar a innumerables interpretaciones:

Moisés dijo a Dios: .Pero si voy a ver a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles? Y Dios dijo a Moisés: Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel. Yavé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, me manda a vosotros. Este es para siempre mi nombre; éste mi memorial, de generación en generación. (Ex 3,13-15).

El sentido del texto es claro: quiere hacer del nombre .Yavé. el nombre decisivo de Dios en Israel, porque se arraiga históricamente en los orígenes de la formación del pueblo y de la conclusión de la alianza; y porque se pide una explicación de su significado, ésta se realiza al relacionar la incomprensible palabra .Yavé. con la raíz *baja* (= ser). Esto es posible, visto el tenor consonántico del texto hebreo, pero es por lo menos cuestionable si tal raíz filológicamente es el origen real del nombre: Se trata, como sucede muchas veces en el Antiguo Testamento, de una interpretación teológica, no filológica. No se trata de invstigar el sentido etimológico original, sino de darle aquí y ahora un sentido.

La etimología es en verdad un medio por el que se busca el sentido de las palabras. La palabra .Yavé. puede explicarse por la palabra .ser. (yo soy), pero las palabras siguientes, que Yavé es el Dios de los padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, quieren dar un nuevo significado al nombre. Es decir, la comprensión del nombre .Yavé. se amplía y profundiza de tal modo que el Dios nombrado se equipara al Dios de los padres de Israel, invocado con lo nombres de .El. y de .Elohim..

Intentemos ahora formarnos la idea de Dios que de esto se deduce; preguntemos, primero, qué significa explicar a Dios con la idea de ser. Para los padres de la Iglesia, con ascendencia de filósofos griegos, era una inesperada y audaz confirmación de su pasado intelectual, ya que la filosofía griega había considerado como descubrimiento propio el ver detrás de cada una de las cosas relacionadas con el hombre la idea del ser, que al mismo tiempo expresaba adecuadamente la idea de lo divino. Este texto central de la Biblia parece decir exactamente lo mismo. ¿No podía dar esto la impresión de una estupenda confirmación de la unidad de la fe y del pensar? De hecho los Padres de la Iglesia vieron afirmada aquí la más profunda unidad entre la filosofía y la fe, entre Platón y Moisés, entre el espíritu griego y el bíblico. Según ellos, la búsqueda del espíritu filosófico y la consecución realizada en la fe de Israel coincidían tan plenamente que creían que Platón no había podido llegar a tal conocimiento por sus propios medios, que había conocido el Antiguo Testamento y que de él había tomado sus ideas; de esta forma el núcleo de la filosofía griega había que relacionarlo con la revelación, porque tal intuición no podía nacer de la fuerzas del espíritu humano.

En realidad el texto del Antiguo Testamento griego, que manejaron los Padres, pudo dar lugar a la idea de identidad entre Platón y Moisés, pero la dependencia es de signo contrario: el traductor que vertió la Biblia hebrea al griego estaba influenciado por el pensamiento filosófico griego; bajo tal influencia leyó y entendió el texto. El traductor pudo animar la idea de que el espíritu griego y la fe de la Biblia engranaban perfectamente. El traductor construyó el puente que va desde el concepto bíblico de Dios al pensamiento griego, al traducir la frase del verso 14, .Yo soy el que soy. con esta otra: .Yo soy el que es.. El nombre bíblico de Dios se identifica aquí con el concepto filosófico de Dios. El escándalo del nombre de Dios que a sí mismo se da un nombre, se disuelve en la amplitud del pensamiento ontológico: la fe se casa con la ontología.

Para el pensamiento es un escándalo el hecho de que Dios tenga un nombre. ¿Puede ser esto algo más que un recuerdo del mundo politeísta en el que nació por vez primera la fe bíblica? En un mundo en el que los dioses abundaban como hormigas, Moisés no podía decir: Dios me envía, ni tampoco: el Dios de los padres me envía. Sabía que esto era no decir nada, sabía que le preguntarían, ¿qué Dios? Pero el problema es este: ¿se ha dado al .ser. platónico un nombre y se le ha designado así como individuo? El hecho de que a este Dios se le de un nombre, ¿no es expresión de una concepción fundamental totalmente distinta? Añadiremos, ya que esto es importante para el texto, que a Dios sólo se le puede nombrar porque él mismo se nombra; si esto es así, se cava una fosa muy profunda para lo platónico, para el simple ser como estadio final del pensamiento ontológico, al que no se nombra y que mucho menos puede nombrarse.

¿Conduce la traducción griega del Antiguo Testamento y las conclusiones que se han sacado de los Padres a un mal entendido? En este punto los exégetas están de acuerdo, y también los sistemáticos lo afirman con la agudeza y profundidad que le corresponden a este problema más que a cualquier otra cuestión exegética. Emmil Brunner, por ejemplo, ha dicho abiertamente que la paridad que se afirma aquí, ha llevado a la transformación de la idea bíblica de Dios en su contrario. En lugar del nombre se coloca el concepto, en lugar del-que-no-ha-de-definirse entra una definición[1]. Con ello se discute toda la exégesis patrística, la fe de la antigua Iglesia, la confesión de fe en Dios y la imagen de Dios del símbolo.

¿Con esto se cae en el helenismo, o, por el contrario, se afirma bajo nuevas condiciones lo que siempre ha de afirmarse? Aunque sea brevemente, vamos a estudiar ante todo los datos exegéticos. ¿Qué significa el nombre de Yavé y su explicación con la palabra .ser.? Ambas cuestiones van unidas, pero, como ya hemos dicho, no son idénticas. Acerquémonos un poco a la primera. ¿Podemos explicar lo que significa originalmente el nombre de Yavé partiendo de su origen etimológico? Lo único que puede afirmarse es esto: Antes de Moisés, es decir, fuera de

Israel, falta una designación cierta de Yavé. Tampoco convencen los numerosos esfuerzos realizados para delucidar las raíces preisraelitas del nombre; encontramos sílabas como *jah, jo, hayv,* pero el nombre pleno .Yavé. aparece por vez primera, según nuestros conocimientos actuales, en Israel. Parece ser obra de la fe en Israel que se ha modelado, no sin contactos pero sí creadoramente, su propio nombre de Dios y su propia imagen de Dios[2].

Muchos indicios nos dicen que la formación de ese nombre fue obra de Moisés, que se sirvió de él para infundir nueva esperanza a sus compañeros oprimidos. Parece ser que la última configuración del nombre propio de Dios y de la imagen propia de Dios en él incluida, fue punto de partida de la formación del pueblo.

Desde un punto de vista puramente histórico podemos afirmar que Israel se hizo pueblo partiendo de Dios, partiendo de la llamada a la esperanza que suponía el nombre de Dios.

No podemos discutir aquí los numerosos indicios que apuntan a los puntos de contacto preisraelitas del nombre. Me parecen muy bien fundadas y acertadas las observaciones de H. Cazelles; éste hace notar cómo en el reino babilónico existían nombres teófonos (es decir, nombres de personas relacionados con Dios), formados con la palabra *yaum*; estos nombres contiene el elemento *yau, ya,* cuyo significado es algo así como .el mío., .mi Dios.. La formación de esta palabra, dentro de la confusión de dioses con los que hay que contar, apunta a un Dios personal que, en cuanto ser personal, se relaciona personalmente con los hombres; esta observación es digna de notarse ya que coincide con un elemento central de la fe premosaica en Dios, con esa figura de Dios que, a raíz de la Biblia, hemos definido como Dios de los Padres[3]. La etimología propuesta explicaría lo que la historia de la zarza ardiente afirma como íntimo presupuesto de la fe en Yahvé: la fe de los Padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Consideremos por un momento esta figura sin la que no puede entenderse el sentido del mensaje-Yavé.

El presupuesto íntimo de la fe en Yavé: el Dios de los Padres.

La raíz etimológica y conceptual del nombre Yavé que traducíamos por .Dios personal., como indica la sílaba *yau*, manifiesta claramente tanto la separación de Israel de un modo histórico-religioso como la continuidad de Israel con su prehistoria, comenzando por Abraham. El Dios de los Padres no se llamaba Yavé, sino El y Elohim. Los Padres de Israel aceptaban la religión de su medio ambiente; la religión .El., cuyos rasgos esenciales son el carácter social y personal de la divinidad; se decidieron por un Dios que, desde el punto de vista religioso-psicológico, era un *numen personale* (Dios de personas), no un *numen locale* (Dios de un lugar). ¿Qué significa todo esto? Vamos a intentar explicarlo partiendo de lo que ya sabemos. Recordemos que la experiencia religiosa de la humanidad se enciende continuamente en los lugares santos en los que el hombre siente especialmente el totalmente otro, la divinidad: una fuente, por ejemplo, un edificio majestuoso, una piedra misteriosa o un hecho insólito pueden obrar en este sentido. Pero entonces se corre el peligro de creer que en el lugar que se manifiesta lo divino y lo divino van tan unidos, que la presencia especial de lo divino se limita exclusivamente a ese lugar. Entonces el lugar se convierte en lugar sagrado, en morada de lo divino. La vinculación de lo divino a un lugar, realizada en la forma que hemos visto, lleva por una especie de necesidad íntima a su multiplicación: por una parte lo santo se ha experimentado en un lugar; pero, por otra, se cree que tal experiencia se limita a un solo lugar; entonces se multiplican las divinidades locales que

se convierten así en divinidades particulares vinculadas a determinados lugares. Un cierto eco de lo que acabamos de decir podemos oirlo en el cristianismo: para muchos fieles poco instruidos las vírgenes de Lourdes, Fátima o Altöting son personas diversas, no son de ninguna manera la misma persona.

Pero volvamos a nuestro tema. En contra de la tendencia pagana por un *numen locale*, por una divinidad concretada a un lugar y limitada a él, el Dios de los Padres representa una decisión completamente distinta. No es el Dios de un lugar, sino el Dios de las personas: el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que, por lo mismo, no se limita a un lugar sino que muestra su presencia operante en todos los parajes donde se encuentra el hombre. Por eso se piensa en Dios con categorías completamente distintas. A Dios se le concibe en el plano del yo-tú, no del local. Dios se esconde en la trascendencia de lo que no se limita a un lugar, pero al mismo tiempo se manifiesta como cercanía presente en todas partes (no sólo en un lugar determinado), cuyo poder no infunde temor. No se le encuentra en un lugar, sino allí donde está el hombre y donde éste se deja encontrar por él. Al decidirse los Padres de Isra-El por El realizaron una opción de capital importancia: se decidieron por el *numen personale* en lugar del *numen locale*, por el Dios personal ávido de relaciones personales, por el Dios que se encuentra en el plano del yo-tú y en un lugar sagrado[4]. La manifestación del ser personal de Dios y su comprensión en un plano caracterizado por la relación interpersonal yo-tú, rasgo fundamental de El, es el elemento más principal de la religión de Israel.

A este respecto, en el que queda esencialmente determinado el lugar espiritual de la fe en El, hemos de añadir otro: El no se concibe solamente como portador de personalidad, como padre, como creador, sabio o rey; es, ante todo, el Dios altísimo, el poder altísimo, aquel que está por encima de todos los demás. No tenemos que afirmar expresamente que también este elemento siempre fue decisivo en toda la experiencia bíblica de Dios. No se elige a un poder que de alguna manera obra en algún lugar, sino sólo a aquel que en sí encierra y supera todos los demás poderes individuales.

Enumeremos, por último, un tercer elemento que se extiende a través de todo el pensamiento bíblico: ese Dios es el Dios de la promesa. No es un poder de la naturaleza en cuya epifanía se revela el eterno poder de la naturaleza, el eterno .muere y vivirás.; no es un Dios que orienta al hombre hacia lo eternamente idéntico del círculo cósmico, sino a lo venidero, a aquello hacia lo que se dirige la historia, a su término y meta definitivos; es el Dios de la esperanza en lo venidero. Esta es una dirección irreversible.

Notemos, finalmente, que la fe en El se amplió a Elohim; esta ampliación ilustra el proceso de transformación que necesitaba la figura El. De esta forma, el singular El queda suplantado por una palabra que indica pluralidad (Elohim).

Sin entrar en muchos pormenores, podemos afirmar que este hecho permitió a Israel expresar con más claridad la unicidad de Dios; Dios es único, pero es el supremo, el totalmente otro; supera incluso los límites de singular y de plural, está más allá de ellos. La trinidad no se nos revela en el Antiguo Testamento, mucho menos en sus primeros estadíos; pero en este acontecimiento se esconde una experiencia que abre el camino al discurso cristiano sobre Dios uno y trino. Sabemos, aunque no nos demos cuenta de ello, que Dios es por una parte el uno radical, pero, por la otra, no puede expresarse con nuestras categorías de unicidad y multiplicidad, sino que está por encima de ellas hasta tal punto que, si bien es cierto que es verdaderamente uno, sería completamente desatinado designarle con la categoría .uno.. En la primitiva historia de Israel (y también después, para nosotros) esto significa que el legítimo

problema del politeísmo ha sido aceptado[5]. El plural, referido a un solo Dios, dice al mismo tiempo que él es todo lo divino.

Si queremos hablar acertadamente del Dios de los Padres, tenemos que hacer referencia a la negación incluida en el .sí. que por primera vez se nos ofrece en El y Elohim. Nos baste referirnos a dos veces, es decir, a los dos nombres divinos más comunes del mundo en que vivía Israel. Se han eliminado todas las concepciones que el medio ambiente de Israel expresaba con los nombres Baal (= señor) y Melech (Moloch = el rey). Se ha eliminado también la adoración de la fertilidad y la vinculación local de lo divino que implica. Con la negación del Dios-rey Melech se ha excluido un determinado modelo social. El Dios de Israel no se esconde en la lejanía aristocrática de un rey, no conoce el despotismo cruel que entonces suponía la figura del rey; es el Dios cercano que puede ser fundamentalmente el Dios de cada hombre. ¡Cuánta materia de reflexión y de consideración se ofrece a nuestra inteligencia! Pero volvamos al punto de partida, al problema del Dios de la zarza ardiente.

Yavé, el Dios de los Padres y el Dios de Jesucristo.

Hemos visto que Yavé se explica como el Dios de los Padres; por eso entra a formar parte de la fe en Yahvé el contenido de la fe de los Padres, que recibe así un nuevo contexto y una forma nuevos. Pero ¿qué es lo específico, lo nuevo expresado con la palabra .Yavé.? Las respuestas son infinitas. No puede determinarse a ciencia cierta el preciso sentido de las fórmulas de Ex 3. Dos aspectos salen a la luz. Ya hemos dicho que para nuestro modo de pensar el hecho de que a Dios se le dé un nombre y aparezca así como individuo, es un escándalo. Pero al estudiar más de cerca el texto que comentamos, nos encontramos con este problema: ¿se trata en realidad de un nombre?

A primera vista la pregunta parece absurda, ya que es incuestionable que Israel vio en la palabra Yavé un nombre de Dios. Sin embargo, una lectura más atenta del texto nos dice que la escena de la zarza ardiente ha explicado la palabra de un modo que parece excluir que sea un nombre; de todos modos, es cierto que cae fuera de la colección de denominaciones de las divinidades a las que, a primera vista, parecería pertenecer. Repasemos de nuevo el texto. Moisés pregunta: Los hijos de Israel a los que me envías me dirán: ¿quién es el Dios que te envía? ¿Cómo se llama? ¿Qué he de decirles? Se narra que Dios contestó a Moisés: .Yo soy el que soy..

Esta frase la podríamos traducir también así: .Yo soy lo que soy., y parece propiamente una repulsa. Da la impresión de ser una negación del nombre más bien que una manifestación del mismo.

En toda la escena hay algo de despecho por tal impertinencia: Yo soy el que soy. La idea de que aquí no se revela un nombre sino que se rechaza la pregunta, gana posibilidad cuando comparamos el texto con otros dos que pueden aducirse como auténticos paralelos: Jue 13,18 y Gen 32,30. En Jue 13,18 un cierto Manoach pregunta el nombre del Dios con el que se ha encontrado, pero se le responde: .¿Por qué me preguntas mi nombre, si es un misterio? (Otros traductores dicen: .porque es maravilloso.). No se revela ningún nombre. En Gen 32,30 se narra la lucha nocturna de Jacob con un desconocido. Jacob le pregunta el nombre, y recibe una respuesta que es al mismo tiempo una negativa: .¿Por qué me preguntas por mi nombre?

Ambos textos son afines al nuestro tanto lingüística como estructuralmente, la afinidad conceptual no puede, pues, ponerse en duda; también en nuestro texto hay un gesto de repulsa. El

Dios con el que habla Moisés en la zarza no revela su nombre de la misma manera que lo hacen los dioses de los pueblos circunvecinos, los dioses-individuos que tienen que decir su nombre para poder distinguirse de sus colegas. El Dios de la zarza ardiente no pertenece a la misma categoría.

En el gesto de repulsa se manifiesta algo del Dios totalmente otro frente a los demás dioses. La explicación del nombre Yavé mediante la palabra .ser. da pie a una especie de teología negativa: Elimina el nombre en cuanto nombre, traslada lo completamente conocido, que parece ser el nombre, a lo desconocido, a lo escondido; disuelve el nombre en el misterio, de modo que el ser conocido y el no ser conocido de Dios, su ocultamiento y su manifestación, son simultáneos. El nombre, símbolo del ser conocido, se convierte en clave para lo que permanece desconocido e innominado de Dios. En contra de los que creen que pueden compender a Dios, se afirma aquí claramente la infinita distancia que lo separa de los hombres.

Según eso era legítima la evolución en virtud de la cual Israel no se atrevió a pronunciar más el nombre de Dios, daba en su lugar un rodeo, de tal forma que en la Biblia griega ya no aparece, sino que se le sustituye con la palabra .Señor.. En este hecho se ha captado con profunda intuición el misterio de la escena de la zarza ardiente con una intuición mucho más profunda que en la más científica explicación filológica.

Con esto hemos visto solamente la mitad del contenido, ya que Moisés debe decir a los que le interrogaban que .el yo-soy me envía a vosotros. (Ex 3,14). Posee una respuesta, aun cuando sigue siendo un enigma. ¿No podemos, más aún, no debemos descifrar positivamente la palabra? La exégesis moderna ve en la palabra la expresión de una cercanía poderosa y auxiliante. Dios no revela ahí .como quiere el pensamiento filosófico. su esencia, su ser, sino que se manifiesta como un Dios para Israel, como un Dios para los hombres. El .yo-soy.significa algo así como .yo estoy ahí., .yo estoy ahí para vosotros.. Se afirma claramente la presencia de Dios; su ser se explica no como un ser en sí, sino como un ser par-para[6]. Eissfeld cree posible no sólo la traducción .él ayuda., sino también estas otras: .llama a la existencia, es creador., .él es. y también .el ser.. El exegeta francés Edmund Jacob dice que el nombre El expresa la vida como poder, mientras que el nombre Yavé expresa duración y actualidad. Dios se llama aquí .yo soy., es decir aquel que .es., el ser en contraposición al hacerse, aquel que permanece en el cambio.

Toda carne es como hierba y toda su gloria como flor del campo. Sécase la hierba, marchítase la flor, cuando sobre ellas pasa el soplo de Yavé. Sécase la hierba, marchítase la flor, pero la palabra de Dios permanece para siempre (Is 40,6-8).

La referencia a este texto pone de manifiesto un contexto en el que se ha reparado poco. La idea fundamental de la predicación del Deutero-Isaías es ésta: las cosas de este mundo pasan; los hombres, por poderosos que sean, son como las flores del campo que florecen un día para palidecer y morir al día siguiente; en medio de este drama gigantesco de transitoriedad, el Dios de Israel .es., no .cambia.. .Es. en todo cambio y mutación. En realidad este .es. de Dios permanece inmutable por encima de la mutabilidad del hacerse; dice relación de algo, es el garante; ahí está para nosotros, su permanencia nos da apoyo en nuestra mutabilidad. El Dios que .es., es también el que está con *nosotros;* no es sólo Dios en sí, sino nuestro Dios, el Dios de los Padres.

Con esto volvemos al problema que nos planteó la historia de la zarza ardiente al principio de nuestras reflexiones: ¿que relación media entre el Dios de la fe bíblica y la idea platónica de Dios? ¿Es el Dios que se nombra y que tiene un nombre, el Dios que se está ahí y ayuda, totalmente contrario al *esse subsistens,* al ser por antonomasia encontrado en la silenciosa

soledad del pensamiento filosófico? ¿Qué relación existe entre ellos? A mi entender, para llegar al núcleo de la cuestión y para comprender el sentido del discurso cristiano sobre Dios, hay que acercarse más tanto a la idea bíblica de Dios como a las afirmaciones del pensamiento filosófico. En lo que se refiere a la Biblia, es importante no aislar la historia de la zarza ardiente. Ya hemos visto cómo hay que comprenderla a la luz del subsuelo de un mundo impregnado de dioses con el que se une y a la vez del que se desvincula la fe de Israel. La evolución sigue adelante y asume la idea de pensar; el acontecimiento de la explicación dada en la narración no llega a su término; se continúa y comprende de nuevo a lo largo de la historia de la preocupación bíblica por Dios.

Ezequiel, y sobre todo el Deutero-Isaías, debieran calificarse de teólogos del nombre de Yavé; éste es uno de los elementos más importantes de la predicación profética. Como se sabe, el Deutero-Isaías habla al final del destierro babilónico, en una época en que Israel puede mirar el futuro con nueva esperanza. El imperio babilónico, que parecía invencible y que subyugó a Israel, ha quedado destruido. A Israel se le creía muerto para siempre, ahora renace de sus ruinas. Por eso el pensamiento central del profeta es este: Los dioses pasan, Dios en cambio .es.; .Yo Yavé. que era al principio y soy el mismo de siempre, y seré en los últimos tiempos. (Is 41,4).

El último libro del Nuevo Testamento, la misteriosa revelación, repite en una situación apurada esta frase: El existe antes de todos los poderes y existirá por siempre (Ap 1,4; 1,17; 2,8; 22,13); pero escuchemos de nuevo al Deutero-Isaías: .Yo soy el primero y el último y no hay otro Dios fuera de mí. (44,6). .Yo soy, yo, el primero, el también postrero. (48,12). En este contexto el profeta acuña una fórmula nueva en la que reaparecen los colores significativos de la historia de la zarza ardiente comprendida bajo nueva luz. La fórmula .yo-él., que en hebreo parece ser completa y sencillamente misteriosa, se ha traducido al griego, en buena versión en cuanto al contenido, con esta otra: .Yo soy. (εγэω ειμι)[7]. En este sencillo .yo soy. el Dios de Israel se contrapone a los demás dioses y se muestra como el que *es* frente a los que cesan y pasan. La sucinta frase enigmática .yo soy., se convierte en el eje de la predicación de los profetas en la que sale a la luz la lucha contra los demás dioses, la lucha contra la desesperación de Israel, su mensaje de esperanza y seguridad.

Frente al vano panteón babilónico, frente a los poderes caídos, se levanta el poder de Yavé en la expresión .yo soy., que afirma su sencilla superioridad sobre todos los poderes divinos y no divinos de este mundo. El nombre de Yavé, cuyo sentido se reactualiza aquí, da un paso adelante y se abre a la idea de lo que .es. en medio de la caducidad de lo aparente, de lo que no dura.

Sigamos adelante hasta llegar al Nuevo Testamento. El evangelio de Juan, la última reinterpretación retrospectiva de la fe en Jesús, es para nosotros, cristianos, el último paso en la autointerpretación del movimiento bíblico. Pues bien, en él encontramos la misma línea que coloca la idea de Dios bajo la luz de la idea del ser y que explica a Dios como simple .yo soy.. El evangelio de Juan está vinculado a la literatura sapiencial y al Deutero-Isaías, sin los que no puede comprenderse. Juan convierte la frase isaiana .yo soy. en la fórmula central de su fe en Dios, pero lo hace de tal forma que constituye la expresión central de su cristología. Este es un gran acontecimiento tanto para la idea de Dios como para la imagen de Cristo. La fórmula nacida en la escena de la zarza ardiente, la fórmula que al final del exilio es expresión de esperanza y seguridad en contra de todos los dioses derrumbados, la fórmula que expresa la permanencia de Yavé sobre todos los poderes, se encuentra en el centro de la fe en Dios, pero de tal forma que se convierte en testimonio dado a Jesús de Nazaret.

La importancia de este acontecimiento se ve bien clara a pesar de que Juan reasume el núcleo de la historia de la zarza ardiente de manera mucho más sugestiva que cualquier otro autor neotestamentario anterior a él. El núcleo es la idea del nombre de Dios. La idea de que Dios se

nombra a sí mismo, de que el hombre puede llamar a Dios usando su nombre, constituye, juntamente con el .yo soy., el núcleo de su testimonio. También bajo este aspecto establece Juan un paralelismo entre Jesús y Moisés. Juan describe a Jesús como aquel en quien adquiere pleno sentido la narración de la zarza ardiente. Todo el capítulo 17 .la llamada oración sacerdotal y quizá el corazón de su evangelio. es una serie de círculos en torno a esta idea: .Jesús, revelador del nombre de Dios.; así nos presenta el paralelo neotestamentario de la narración de la zarza ardiente. En los versículos 6. 11. 12. 26 se repite, como hilo conductor, el motivo del nombre de Dios. Entresaquemos los dos versículos principales:

He manifestado tu *nombre* a los hombres que de este mundo me has dado (v. 6). Y yo les di a conocer tu *nombre*, y se los haré conocer, para que el amor con que tú me has amado está en ellos y yo en ellos (v. 26).

Cristo es la misma zarza ardiente en la que se revela a los hombres el nombre de Dios. Pero como en el pensar del cuarto evangelio Jesús une en sí mismo y se aplica el .yo soy. del Exodo y de Isaías 43, resulta claro que él mismo es el nombre de Dios, es decir, la invocación de Dios. La idea del nombre entra aquí en un nuevo estadio decisivo. El nombre no es sólo una palabra, sino una persona: Jesús. Toda la cristología, es decir, la fe en Jesús, se convierte en una explicación del nombre de Dios y de todo lo enunciado en él. Llegamos así a un punto en el que nos acucia un problema que atañe a todo lo que hemos dicho sobre el nombre de Dios.

La idea del nombre.

Debemos hacernos todavía una última pregunta general: ¿Qué es propiamente el nombre? ¿Qué sentido tiene hablar del nombre de Dios? No quiero hacer un análisis exhaustivo del problema, ya que no es este el lugar, pero sí diré brevemente lo que a mí me parece esencial. Existe primeramente una gran diferencia entre la meta perseguida por el concepto y por el nombre. El concepto quiere expresar la esencia de la cosa tal y como es en sí misma. El nombre no se interesa por la esencia de las cosas; no quiere saber qué es la cosa en sí misma, sino que trata de hacer la cosa nominable, es decir, de hacerla invocable, de establecer con ella una relación. Es cierto que el nombre debe tocar la cosa misma, pero sólo con la mira de ponerla en relación conmigo y de que se me haga accesible. Vamos a ilustrar esto con un ejemplo: Si yo se que algo cae bajo el concepto .hombre., todavía no he establecido con él una relación. El nombre es ante todo lo que le hace nominable. Por el nombre otra persona entra en la estructura de mi co-humanidad, por el nombre puedo llamarlo. El nombre, pues, representa y realiza una ordenación social, una inclusión en las relaciones sociales. A quien solamente se le considera como número, queda fuera de la estructura de la co-humanidad. El nombre da a un ser la capacidad de ser llamado; de esta capacidad nace la co-existencia con el nombrado.

Todo esto nos muestra qué es lo que dice la fe veterotestamentaria cuando habla del nombre de Dios. Con él se expresa algo muy distinto de lo que afirma el filósofo que busca el concepto del ser supremo. El concepto es el resultado del pensar que quiere saber en qué consiste en sí mismo ese ser supremo. Con el nombre no sucede así. Cuando Dios se nombra según la autocomprensión de la fe, no expresa su naturaleza íntima, sino que se hace nominable, se da a los hombres de tal manera que se le puede llamar. Y al obrar así, entra con ellos en la co-existencia, se hace accesible, está por ellos ahí.

Aquí radica el principio que puede ilustrar lo que quiere decir Juan cuando presenta al Señor Jesús como al verdadero y viviente nombre de Dios. En él se realiza lo que no podía realizar una simple palabra. En él llega a término el sentido del discurso sobre el nombre de Dios, lo que éste significaba y daba a entender la idea de Dios. En él .esto es lo que quiere decir el evangelista. Dios se hace realmente invocable. Con él Dios entra para siempre en la historia de los hombres. El nombre ya no es simple palabra que aceptamos, sino carne de nuestra carne, hueso de nuestro hueso. Dios es uno de los nuestros, por eso es el verdadero invocable, el que permanece con nosotros en la co-existencia.

Los dos aspectos del concepto bíblico de Dios.

En visión sintética observamos que una doble componente atraviesa el concepto bíblico de Dios. Por una parte, encontramos el elemento de lo personal, de la cercanía, de la invocabilidad, que se condensa en la manifestación del nombre; pero ya se había anunciado en la idea del .Dios de los Padres, del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. y de nuevo se concentra en la idea del .Dios de nuestro Señor Jesucristo.. Se trata siempre del Dios de los hombres, del Dios que muestra su faz, del Dios personal. La elección y decisión de la fe de los Padres se vincula a él, de él nace un camino largo y preciso que nos lleva al Dios de Jesucristo.

Por otra parte, esta cercanía, esta accesibilidad es lo que nos otorga el que está por encima del espacio y del tiempo, el que no está atado a nada y el que a la vez lo une todo. El elemento característico de este Dios es el poder que supera el tiempo; se concentra en la idea del ser, en el profundo y a la vez enigmático .yo soy.. Partiendo de este elemento, intentó Israel en tiempos pasados traducir a los demás pueblos lo especial, lo característico de su fe. El .es. de Dios lo contrapuso al cambiar y pasar del mundo y de sus dioses; de los dioses de la tierra, de la fertilidad, de la nación. Al Dios del cielo que está por encima de todos, al que todo le pertenece sin que él pertenezca a nada, lo contrapuso a los dioses particulares. Afirmó con claridad que su Dios no era el Dios nacional de Israel de la misma manera que otros dioses eran dioses nacionales. Israel no pretendía tener a su Dios propio, sino al Dios de todos y de todo; estaba convencido de que solamente así veneraba al Dios verdadero.

El hombre posee solamente a Dios cuando no posee ningún dios propio, cuando se confía a aquel que es mi Dios y el de los demás, porque todos le pertenecemos.

Lo paradójico de la fe bíblica en Dios consiste en la unión y unidad de los dos elementos mencionados: en que se profesa el ser como persona y la persona como ser, lo escondido como lo totalmente cercano, lo inaccesible como lo accesible, *lo* uno como *el* uno, que es para todo y todos para él. Suspendamos aquí el análisis del concepto bíblico de Dios para meternos nuevamente, sobre una base más amplia, con el problema antes mencionado de la relación entre la fe y la filosofía, entre la fe y la razón.

Notas de este capítulo:

1.- E. Brunner, *Die chridtliche Lehre von Gott: Dogmatik I.* Zürich 1960, 124-135; cf. J. Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos.* Taurus, Madrid 1962.

2.- Tal es el punto de vista del historiador. Sin embargo, esto no atañe la convicción de los creyentes según la cual esta .transformación creadora. solamente era posible merced a la revelación recibida. Sobre el aspecto histórico, Cf. H. Cazelles, *Der Goot der Patrarchen*; Bibel und Leben 2 (1961) 39-49; D. Eissfeldt, *Jahwe, del Goot der Väter*; Theologische Literaturzeintung 88 (1963) 481-499; G. von Rad, *Theologie des A.T. I.* München 1958, 181-188 (Ediciones Sígueme prepara la traducción de esta obra).

3.- Cazelles, art. cit.

4.- Notemos, como en la nota 2, que la decisión incluye el don, la recepción de la revelación.

5.- Véase Máximo Confesor, *Expositio orationis dominicae:* PG 90,892. Para él, en el evangelio se recon-cilian el politeísmo pagano y el monoteísmo judío. .Aquél es multiplicidad sin límite y contadictoria en sí misma, éste es unidad sin riqueza interior.. Máximo considera a ambos como incompletos y amplificables. Pero ambos se abren paso hacia la idea de Dios uno y trino, que alarga mediante .una multiplicidad vital y espiritual de los griegos. la idea de unidad de los judíos que en sí es .estrecha, incompleta y fútil. y que .presta oidos al ateísmo.. Así H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*. Das Weltbild Maximus des Beken-ners. Einsiedeln 1961, 312; Cf. también A. Adam, *Lehrbuck der Dogmengeschichte I.* Güterlosh 1965, 368.

6.- Véase W. Eichrodt, *Theologie des A.T. I.* Leizig 1939; G. von Rad, o.c., 184.

7.- Sobre el origen y significado de esta fórmula, cf. sobre todo E. Schweizer, *Ego eimi*... Göttingen 1939; H. Zimmermann, *Das absolute ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel*; Biblische Zeitschrift (1960) 54-69; E. Stauffer, *Jesus*. Gestalt und Geschichte. Bern 1957, 130-146.

5.- EL DIOS DE LA FE Y EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS.

La decisión de la primitiva Iglesia en favor de la filosofía.

La elección realizada en el campo bíblico tuvo que repetirse en los albores del cristianismo y de la Iglesia. Fundamentalmente cada situación nueva nos obliga a ello; la elección es siempre tarea y don. La predicación y fe primitiva nacieron también en un medio ambiente en el que pululaban los dioses; por eso se vio ante el mismo problema que tuvo Israel en sus orígenes, y posteriormente en el careo con las grandes potencias del período exílico y posexílico. De nuevo la fe cristiana tenía que decidirse por un Dios determinado. En su decisión podía la Iglesia primitiva acudir a la lucha precedente, especialmente a su estadio final, a la obra del Deutero-Isaías y de la literatura sapiencial, al paso que supuso la traducción del Antiguo Testamento al griego y, por fin, a los escritos del Nuevo Testamento, en concreto al evangelio de san Juan.

Continuando esta larga historia, el cristianismo primitivo llevó a cabo una elección purificadora: se decidió por el Dios de los filósofos *en contra* de los dioses de las otras religiones. El problema era este: ¿a qué Dios corresponde el Dios cristiano, a Zeus, a Hermes, a Dionisio o a algún otro? La respuesta fue esta: a ninguno de esos, a ninguno de los dioses que vosotros adoráis, sino a aquél a quien no dirigís vuestras oraciones, al único, a aquel del que hablaron vuestros filósofos.

La Iglesia primitiva rechazó resueltamente todo el mundo de las antiguan religiones, lo consideró como espejismo y alucinación y expresó así su fe: nosotros no veneramos a ninguno de vuestros dioses; cuando hablamos de Dios nos referimos al ser mismo, a lo que los filósofos consideran como el fundamento de todo ser, al que han ensalzado como Dios sobre todos los poderes; ése es nuestro único Dios. En este acontecimiento se realiza una elección y una decisión que no es menos significativa y decisiva para el futuro que la elección en pro de El y Yah en contra de Moloch y Baal, o que el desarrollo de ambos hacia Elohim y Yavé, hacia la idea del ser. La elección hecha significaba una opción en favor del Logos contra cualquier clase de mito; supone también la desmitologización del mundo y de la religión.

¿Esta decisión por el Logos en contra del mito fue el justo camino a seguir? Para dar respuesta satisfactoria al problema, tenemos que repasar en nuestra mente lo que hemos afirmado sobre el desarrollo íntimo del concepto bíblico de Dios, cuyo último estadío ideológico fue la determinación del lugar de lo cristiano en el mundo helenístico. Pero observemos, por otra parte, que también el mundo antiguo, y de forma muy incisiva, conoció el dilema entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. A lo largo de la historia se fue creando una enemistad cada vez más fuerte entre los dioses míticos de las religiones y el conocimiento filosófico de Dios; tal enemistad aparece en la crítica de los mitos hecha por los filósofos desde Jenófanes hasta Platón, que quería desechar el clásico mito homérico para sustituirlo con un mito nuevo, con un mito lógico.

La investigación moderna se pone cada día más de acuerdo en que existe un paralelismo sorprendente, tanto temporal como ideológico, entre la crítica filosófica de los mitos de Grecia y la crítica profética de los dioses. Cada una de ellas parte de supuestos distintos y tiene metas también distintas; pero el movimiento del Logos en contra del mito, llevado a cabo en la explicación filosófica del espíritu griego .movimiento que conduce finalmente a la caída de los dioses. está en íntimo paralelismo con la explicación de los profetas y de la literatura sapiencial,

en su desmitologización de las potencias divinas en favor del único Dios. Aun dentro de su contraposición, ambas tendencias coinciden en la búsqueda del Logos.

La explicación filosófica y su consideración .física. del ser ha desplazado las apariencias míticas, aun cuando nunca llegó a eliminar la forma religiosa de la veneración de los dioses. También la religión antigua está, pues, dividida por el abismo entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, entre la razón y la piedad. El fracaso de la antigua religión se debió a que no fue capaz de unir las dos cosas, sino que de manera progresiva separó la razón de la piedad, el Dios de la fe del Dios de los filósofos. Lo cristiano se hubiese vuelto a lo puramente religioso, como predicó Schleiermacher y como, en cierto sentido y paradójicamente, se encuentra en el gran crítico y enemigo de Schleiermacher, Karl Barth.

El destino contrario del mito y del evangelio en el mundo antiguo, el fin del mito y el triunfo del evangelio, considerado espiritual e históricamente, hay que explicarlo esencialmente por la relación contraria que ambos veían entre la religión y la filosofía, entre la fe y la razón. Lo paradójico de la antigua filosofía estriba, desde un punto de vista histórico religioso, en que conceptualmente ha destruido el mito, pero al mismo tiempo ha querido legitimizarlo desde el punto de vista religioso. Es decir, la antigua filosofía no era religiosamente revolucionaria, sino muy evolucionista; consideraba la religión como ordenación de la vida moral, no como verdad. En la carta a los romanos (Rom 1,18-31) lo ha descrito Pablo maravillosamente en un lenguaje profético comentando un texto de la literatura sapiencial. Ya en los capítulos 13-15 del libro de la Sabiduría se alude al destino mortal de las antiguas religiones y a la paradoja que existe en la separación de la verdad y de la piedad. Pablo resume en pocos versos lo que allí se afirma; en ellos describe la suerte de las antiguas religiones a raíz de la separación del Logos y del mito:

En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables, por cuanto que conociendo a Dios no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a oscurecerse su insensato corazón; y alardeando de sabios se hicieron necios, y trocaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles (Rom 1,19-23).

La religión no iba por el camino del Logos, sino que permanecía en él como mito inoperante. Por eso su fracaso inevitable procede de la separación de la verdad que lleva a que se la considere como pura *institutio vitae*, es decir, como pura organización y forma de la configuración de la vida. Frente a esta situación Teruliano describió con palabras sencillas y majestuosas la posición cristiana cuando dijo: Cristo no se llamó a sí mismo costumbre, sino verdad[1].

A mi modo de ver, ésta es una de las grandes ideas teológicas de los Padres. Ahí se resume, en maravillosa poesía, la lucha de la primitiva Iglesia y la tarea continua que incumbe a la fe cristiana si quiere seguir siendo fiel a sí misma. La divinización del *consuetudo romana*, de la .costumbre. de la ciudad de Roma, que quiere erigir sus usos en norma autosuficiente de la actitud, contradice a la única exigencia de la verdad. Con ello el cristianismo se ha colocado decididamente del lado de la religión que se limita a ser forma ceremonial, a la que a fin de cuentas también puede encontrarse un sentido, si se la interpreta.

Una aclaración iluminará lo que hemos dicho: La antigüedad se había explicado el dilema de la religión, la separación de la verdad de lo conocido filosóficamente, con la idea de las tres teologías que existían entonces: La teología física, la política y la mítica. Ha justificado la separación del mito y del Logos con los sentimientos del pueblo y la utilidad del estado, ya que

la teología mítica posibilita al mismo tiempo la teología política. Con otras palabras: había colocado la verdad en contra de la costumbre, la utilidad en contra de la verdad. Los representantes de la filosofía neoplatónica dieron un paso más adelante, ya que interpretaron el mito ontológicamente, lo explicaron como teología del símbolo e intentaban así conciliarlo con la verdad por el camino de la interpretación. Pero lo que solamente puede subsistir mediante la interpretación, en realidad ha terminado ya de existir. Con razón el espíritu humano se vuelve a la verdad misma y no a lo que, sin ser la verdad misma, puede ser indirectamente compatible con ella mediante el método de la interpretación.

Ambos hechos encierran en sí mismos algo incisivamente actual. En una situación en la que aparentemente desaparece la verdad de lo cristiano, en la lucha por ello se bosquejan los dos métodos a los que en otro tiempo el antiguo politeísmo en su lucha por la subsistencia no pudo hacer frente. Por otra parte, la verdad se retira al campo de la pura piedad, de la pura fe, de la pura revelación; una retirada que en realidad, quiérase o no, de manera intencionada o no, asemeja fatídicamente a la separación de la antigua religión del Logos, a la huida de la verdad para ir a la costumbre bonita, a la huida de la *fysis* para ir a la política. Por otra parte se da el método, que yo llamaría en pocas palabras cristianismo de la interpretación, en el que se elimina el escándalo de lo cristiano.

La opción original cristiana es completamente distinta. La fe cristiana optó, como hemos visto, por el Dios de los filósofos en contra de los dioses de las religiones, es decir por la verdad del ser mismo en contra del mito de la costumbre. En este hecho se apoya la acusación formulada en contra de la primitiva Iglesia que calificaba a sus miembros de ateístas; tal acusación nace de que la primitiva Iglesia rechazó todo el mundo de la antigua *religio*, de que no aceptaba nada de ella, sino que todo lo consideraba como pura costumbre vacía erguida en contra de la verdad. Para los antiguos, el Dios abandonado de los filósofos no era significativo religiosamente, sino una realidad académica, arreligiosa; dejarlo en pie, confesarlo como único y como todo, se consideraba como negación de la religión, de la *religio*, como ateísmo. En la sospecha de ateísmo con la que tuvo que enfrentarse el cristianismo primitivo se ve claramente su orientación espiritual, su opción únicamente en pro de la verdad, su opción únicamente en pro de la verdad del ser.

La transformación del Dios de los filósofos.

Pero no olvidemos la otra cara del hecho. La fe cristiana se decidió solamente en favor del Dios de los filósofos; en consecuencia este Dios es el Dios a quien se dirige el hombre en sus oraciones y el Dios que habla al hombre. Pero al tiempo la fe cristiana dio a este Dios una significación nueva, lo sacó del terreno de lo puramente académico y así lo transformó profundamente. Este Dios que antes aparecería como algo neutro, como un concepto supremo y definitivo, este Dios que se concibió como puro ser o puro pensar, eternamente cerrado en sí mismo, sin proyección alguna hacia el hombre y hacia su pequeño mundo; este Dios de los filósofos, cuya pura eternidad e inmutabilidad excluye toda relación a lo mutable y contingente, es para la fe el hombre Dios, que no sólo es pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino *agapé*, potencia de amor creador. En este sentido se da en la fe cristiana la misma experiencia que tuvo Pascal cuando una noche escribió en un trozo de papel que luego cosió al forro de su casaca, estas palabras: .Dios de Abraham, Isaac y Jacob., no el .Dios de los filósofos y letrados. [2].

Frente a un Dios que se inclina cada vez más a lo matemático, vivió la experiencia de la zarza ardiente y comprendió que Dios, eterna geometría del universo, sólo puede serlo porque es amor creador, porque es zarza ardiente de donde nace un hombre por el que entra en el mundo de los hombres. En este sentido es también verdad que el Dios de los filósofos es muy distinto de como ellos mismos se lo habían imaginado, aun siendo todavía lo que ellos afirmaban; es verdad que solo se le conoce cuando se comprende que él, auténtica verdad y fundamento de todo ser, es el Dios de los hombres, inseparablemente del Dios de la fe.

Para apreciar en su justa medida la transformación que experimentó el concepto filosófico de Dios mediante su equiparación al Dios de la fe, hemos de acudir a algún texto bíblico que nos hable de Dios. Al azar elegimos la parábola de la oveja y de la dracma perdidas de Lc 15,1-10. El punto de partida es el escándalo de los fariseos y letrados por el hecho de que Jesús se siente a la mesa con los pecadores. La respuesta es una alusión al hombre que tiene 100 ovejas, pierde una, va a buscarla y, por fin, la encuentra; por ella se alegra mucho más que por las 99 que no tuvo que buscar. La narración de la dracma perdida y hallada apunta en otra dirección: por haberla encontrado el ama de casa se alegra mucho más que por las que no perdió.

Yo os digo que en el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan de penitencia (Lc 15,7).

En esta parábola, en la que Jesús justifica y describe su obra y misión como enviado de Dios, juntamente con la historia de Dios y el hombre aparece el problema de quién es Dios.

Si queremos deducir de este texto quién es Dios, diremos que es el Dios que nos sale al encuentro, el Dios antropomórfico y a filosófico. Como en muchos otros textos del Antiguo Testamento, padece y se alegra con los hombres, busca, sale al encuentro. No es la geometría insensible del universo, no es justicia ni efecto alguno; tiene un corazón, está ahí como amante, con todas las extravagancias de un amante. Este texto nos muestra la transformación del pensamiento puramente filosófico, y manifiesta también que nosotros en el fondo permanecemos siempre ante esta identificación del Dios de la fe con el Dios de los filósofos; que no podemos alcanzarla y que naufragamos en ello por la imagen que tenemos de Dios y por nuestra comprensión de la realidad cristiana.

La gran mayoría de los hombres de hoy confiesa de algún modo que existe algo así como .una esencia superior.. Pero parece absurdo que esa esencia pueda ocuparse de los hombres. Nos parece .también al que intenta creer le pasa lo mismo. que esto es expresión de un ingenuo antropomorfismo, de una primitiva forma del pensar humano, comprensible para una situación en la que el hombre todavía vivía en su pequeño mundo, donde el punto central de todo era la tierra y Dios no tenía otra cosa que hacer que mirar hacia abajo. Sin embargo, en un tiempo en el que todo sucede de modo totalmente distinto, en el que la tierra carece de importancia en el gigantesco universo, en el que el hombre, pequeño grano de arena, es insignificante ante las dimensiones cósmicas, nos parece absurda la idea de que esta esencia superior se ocupe de los hombres, de su mundo pequeño y miserable, de sus preocupaciones, de sus pecados y de sus no-pecados. Creemos que de esta manera hablamos divinamente de Dios; pero en realidad pensamos en Dios de modo pequeño y humano, como si él debiera elegir algo para no perder de vista el conjunto. Nos le representamos como una conciencia idéntica a la nuestra, con sus límites, como una conciencia que tiene que detenerse y que no puede abarcar todo.

El dicho que precede al *Hyperion* de Hölderlin nos recuerda, frente a tales nimiedades, la imagen cristiana de la verdadera grandeza de Dios: *Non coerceri maximo, contineri tamen minimo, divinum est*: es divino no estar encerrado en lo máximo y estar, sin embargo, contenido en lo

mínimo. El espíritu ilimitado que lleva en sí la totalidad del ser supera lo .más grande., porque para él es pequeño, pero llega también a lo más pequeño porque para él nada es demasiado pequeño. Esta superación de lo más grande y esta entrada en lo más pequeño constituye la verdadera esencia del espíritu absoluto. Pero al mismo tiempo aparece aquí una valoración de lo *maximum* y de lo *minimum* que es muy significativa para la comprensión cristiana de lo real. Para quien, como espíritu, lleva y transforma el universo, un espíritu, el corazón del hombre que puede amar, es mucho mayor que todas las galaxias. Las medidas cuantitativas quedan superadas; se señala aquí otra jerarquía de grandeza en la que lo pequeño pero limitado es lo verdaderamente incomprensible y grande[3].

Desenmascaremos un ulterior prejuicio. Siempre nos parece evidente que lo grande ilimitado, el espíritu absoluto, no puede ser sentimiento ni pasión, sino solamente pura matemática de todo. Sin darnos cuenta afirmamos así que el puro pensar es mayor que el amor, mientras que el mensaje del evangelio y de la imagen cristiana de Dios corrigen la filosofía y nos hacen ver que el amor es superior al puro pensar. El pensar absoluto es un amor, no una idea insensible, sino creadora, porque es amor.

Resumiendo: con la consabida vinculación al Dios de los filósofos, realizada por la fe, se llevan a cabo dos superaciones fundamentales del pensar puramente filosófico:

a).- *El Dios filosófico está esencial y solamente relacionado consigo mismo.*

Es un puro pensar que se contempla a sí mismo. El Dios de la fe está, en cambio, determinado por la categoría de la relación. Es amplitud creadora que lo transforma todo. Así surge una nueva imagen del mundo y una nueva ordenación del mismo: la suprema posibilidad de ser no es la de poder vivir separado, la de necesitarse sólo a sí mismo ni la de subsistir en sí mismo. La forma suprema del ser incluye en sí misma el elemento de la relación. No es necesario insistir en la revolución que supone para la dirección de la existencia humana el hecho de que lo supremo no sea ya la autarquía absoluta y cerrada en sí misma, sino la relación, el poder que crea, lleva y ama todas las cosas...

b).- *El Dios filosófico es puro pensar.*

El puro pensar cree que el pensar sólo es divino. El Dios de la fe es, en cuanto pensar, amor. La idea de que el amor es divino domina toda su concepción. El Logos de todo el mundo, la idea original de la verdad y el amor; allí donde se realiza no hay dos realidades yuxtapuestas o contrarias, sino una, el único Absoluto. Este es el punto de partida de la confesión de fe en el Dios uno y trino, sobre el que volveremos más adelante.

El problema reflejado en el texto del Credo.

En el Credo apostólico, al que se limitan nuestras reflexiones, aparece la paradójica unidad del Dios de la fe con el Dios de los filósofos en la yuxtaposición de dos atributos: .Padre. y .todopoderoso. (.Señor de todo.). El segundo título .*pantokrator*, en griego. alude al .Yavé Zebaoth (Sabaoth) del Antiguo Testamento, cuyo significado no expondremos ampliamente.

Traducido a la letra significa algo así como .Dios de los ejércitos., .Dios de los poderes.; la Biblia griega lo traduce a veces por .Señor de los poderes.. A pesar de lo inseguro que es el origen de esta expresión, podemos afirmar que designa a Dios como Señor de cielo y tierra. La frase se emplea ante todo para declararlo Señor a quien pertenecen los astros, que en su presencia no pueden subsistir como poderes divinos autónomos, en contra de lo que afirmaba la religión babilónica acerca de los astros; los astros no son dioses, sino brazos de las manos de Yavé; le obedecen como las huestes a su caudillo. La palabra *pantokrator* tiene, pues, un sentido cósmico y posteriormente adquiere un sentido político. Designa a Dios como señor de los señores[4]. El Credo llama a Dios .Padre. y .todopoderoso.; así, a un concepto familiar une otro de poder cósmico para describir al único Dios. Pone así en claro que manifiesta la imagen de Dios: la división del poder absoluto y del amor absoluto, la lejanía absoluta y la cercanía absoluta, el ser simplemente y el inmediato acercamiento a lo más humano de los hombres, la contraposición del *maximum* y del *minimum,* de la que hablábamos antes.

La palabra Padre permanece abierta en cuanto a sus puntos de referencia y vincula el primer artículo de la fe con el segundo; alude a la cristología y refuerza así la unión de las dos partes del Credo, de modo que las afirmaciones sobre Dios sólo son completamente claras cuando se mira al Hijo. Por ejemplo, lo que significa .omnipotencia. y .pleno dominio., sólo se ve cristianamente en el pesebre y en la cruz. Sólo aquí, donde Dios, Señor del universo, entra en el ámbito de la impotencia al entregarse a su diminutas criaturas, puede formularse en verdad el concepto cristiano de omnipotencia. Nace así un concepto nuevo del poder, del dominio y del señorío.

El poder supremo se revela en que tranquilamente puede renunciar a todo poder, en que es poderoso no sólo por la fuerza, sino sobre todo por la libertad del amor que al ser rechazado se muestra más potente que los victoriosos poderes del mundo. Aquí se realiza la corrección de medidas y de dimensiones de la que hablábamos al referirnos al *maximum* u al *minimum.*

Notas de este capítulo:

1.- .Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognonminavit.. *De virginibus velandis* I: Corpus christianorum seu nova Patrum collectio (Cchr) II, 1209.

2.- Cf. el texto de este trozo llamado .memorial. en R. Guardini, *Christliches Bewusstein.* München 1950, 47s; Ibid. 23, edición abreviada; sobre esto Cf. el análisis de Guardini en 27-61. Lo amplía y corrige H. Vor-grimler, *Marginalien zur Kirchenfrömmigkeit Pascals* en J. Daniélou - H. Vorgrimler, *Sentire ecclesaim.* Freiburg 1961, 371-406.

3.- H. Rahner, *Die Grabschrift des Loyola*; Stimmen der Zeit 139 (1947) 321-337, ha explicado el origen del .epitafio de Loyola. citado por Hölderlin. El dicho procede de la gran obra *Imago primi saeculi societatis Jesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem societatis representata.* Antwerpen 1640. En las páginas 280-282 se cita el *Elogium sepulcrale sancti Ignatii*, compuesto por un jesuita flamenco anónimo, del que se ha tomado el dicho; véase también Hölderlin, *Werke III* (ed. F. Beissner). Stuttgart 1965, 346 s. El mismo pensamiento se encuentra en infinidad de textos significativos de la literatura tardío-judía; véase P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie del Rabbinen.* München 1968, especialmente 13-22.

6.- LA PROFESIÓN DE FE EN DIOS, HOY.

Qué significa, pues, la frase .creo en Dios., pronunciada por el hombre moderno cuando reza el Credo de la Iglesia? Quien así profesa su fe, realiza ante todo una decisión sobre los valores del mundo comprendido como verdad (en sentido cualitativo puede servir de decisión en pro de la verdad), pero que sólo puede alcanzarse en la decisión como decisión. También se realiza ahí una decisión en el sentido en que se separan las distintas posibilidades. Lo que hizo Israel en los albores de su historia, lo que repitió la Iglesia en los comienzos de su peregrinación, debe renovarlo cada uno de los hombres en su vida. Como en otro tiempo se decidió en contra de Moloch y Baal, en contra de la costumbre y en favor de la verdad, así la frase cristiana .creo en Dios., es siempre un proceso de división, de aceptación, de purificación y de transformación. Sólo así pudo subsistir en tiempos pasados la profesión de fe en un Dios. ¿Qué dirección debe tomar hoy día este proceso?

El primado del Logos.

La fe cristiana significa ante todo una decisión en pro del primado del Logos y en contra de la pura materia. Decir .creo en Dios. es hacer una opción en pro de esta idea: el Logos, es decir, la idea, la libertad y el amor existen no solo al final, sino también al principio; él es el poder que comprende todo ser y que da origen a todo ser. Con otras palabras: la fe significa una decisión que afirma que la idea y la inteligencia no sólo son un derivado accidental del ser, sino que todo ser es producto de la idea; es más, en su estructura más íntima es idea. Según esto, la fe, en sentido específico, significa decisión por la verdad, ya que para ella el ser es verdad, comprensibilidad, inteligencia. Pero todo esto no es un producto secundario del ser que puede, sin embargo, carecer de significado decisivo y estructural para el todo de lo real..

Esta decisión en pro de la estructura conceptual del ser, nacida de la inteligencia y de la comprensión, incluye la fe en la creación. Al espíritu objetivo lo encontramos en todas las cosas, más aún, progresivamente comprendemos las cosas como espíritu objetivo; pues bien, la fe en la creación significa que estamos convencidos de que ese espíritu objetivo es imagen y expresión del espíritu subjetivo, y de que la estructura conceptual del ser en la que nosotros pensamos después, es expresión de la idea creadora anterior por la que existen las cosas.

Con más precisión, podemos afirmar que el antiguo discurso pitagórico sobre Dios que cultiva la geometría, expresa la penetración en la estructura matemática del ser que lo condiciona como ser-pensado, como ser estructurado conceptualmente. Expresa la idea de que la materia no es simplemente un absurdo que se sustrae al entendimiento, sino que también ella lleva en sí misma verdad y comprensibilidad que hacen posible la comprensión conceptual. Tal intuición ha ganado en nuestro tiempo extraordinaria importancia merced a la investigación sobre la constitución matemática de la materia, de su matemática imaginabilidad y de su utilidad. Einstein dijo una vez que en la legitimidad de la naturaleza .se revela una inteligencia tan superior que frente a ella la inteligencia del pensar y del suponer humanos es un reflejo completamente fútil. [1]. En realidad todo nuestro pensar es pos-pensar aquello que ha sido pre-pensado. Nuestro pensar sólo puede intentar realizar pobremente el ser-pensado que son las cosas y encontrar la verdad en él.

La comprensión matemática del mundo ha hallado aquí, mediante la matemática del universo, al .Dios de los filósofos. con toda su problemática, que aparece, por ejemplo, cuando Einstein considera el concepto personal de Dios como .antropomórfico., lo subordina a la .religión del terror. y a la religión .moral., a las que se opone como cosa apropiada la .religiosidad cósmica.. Tal religiosidad se realiza, según él, en .el asombro extasiado de la legitimidad de la naturaleza., en una .fe profunda en la razón de la estructura del mundo. y en el .anhelo por comprender aunque sólo sea un pequeño reflejo de la inteligencia revelada en este mundo. [2].

Nos encontramos ante el problema de la fe en Dios: Por una parte se ve la diafanidad del ser, que como ser pensado alude a un pensar; pero por la otra nos vemos en la imposibilidad de relacionar este pensar del ser con los hombres. Un estrecho concepto de persona en el que no se ha reflexionado suficientemente nos pone una barrera que nos impide equiparar el .Dios de la fe. con el .Dios de los filósofos..

Antes de seguir adelante, voy a citar unas palabras de un naturalista. James Jeans dijo una vez:

Hemos descubierto que el universo muestra huellas de un poder que planea y controla todo. Tiene algo en común con nuestro espíritu propio e individual; lo común no estriba, según hemos visto, en el sentimiento, en la moral o en el placer estético, sino en la tendencia a pensar de una manera que, a falta de otra palabra, llamamos geometría[3].

De nuevo aparece la misma idea: el matemático descubre la matemática del cosmos, el ser-pensado de las cosas. Descubre solamente el Dios de los filósofos. ¿Ha de extrañarnos esto? El matemático considera el mundo matemáticamente; ¿puede encontrar en él algo que no sea matemática? ¿No tendríamos que preguntarle antes si ha considerado el mundo de otro modo, de modo no matemático? ¿No tendríamos que preguntarle, por ejemplo, si al ver un almendro en flor no se ha extrañado de que la fructificación, gracias a las abejas y al árbol, pase por un período de floración y de que así incluya el superfluo milagro de lo bello que sólo puede ser comprendido en relación con lo bello, aun prescindiendo de nosotros?

Jean dice que hasta ahora no ha descubierto ese espíritu, pero podríamos responderle confiados: el físico no lo ha descubierto ni nunca lo descubrirá, porque en su estudio prescinde esencialmente del sentimiento y de la actitud moral, porque estudia la naturaleza desde un ángulo puramente matemático, y consiguientemente sólo puede ver el lado matemático de la naturaleza. La respuesta depende del problema; quien busque una visión del todo afirmará convencido la matemática objetivada, pero encontrará también el inaudito e inexplicable milagro de lo bello. Mejor dicho: en el mundo existen hechos que se presentan al espíritu atento del hombre como bellos, de tal forma que puede afirmar que el matemático que los ha llevado a cabo ha desarrollado de manera inaudita su fantasía creadora.

Resumamos las observaciones fragmentarias que hemos esbozado hasta ahora: el mundo es el espíritu objetivo; se nos presenta en su estructura espiritual, es decir, se ofrece a nuestro espíritu como algo que puede considerarse y comprenderse. Ahora podemos dar ya un paso adelante; quien dice *credo in Deum* .creo en Dios. expresa la convicción de que el espíritu objetivo es el resultado del espíritu subjetivo, de que es una forma de declinación de éste, de que .con otros términos. el ser-pensado, como lo encontramos en la estructura del mundo, no es posible sin un pensar.

Me parece conveniente explicar un poco más estas expresiones y asegurar que las sometemos a grandes rasgos a una especia de autocrítica de la razón histórica. Después de 2,500 años de pensamiento filosófico no nos es ya posible hablar simplemente como si muchos otros antes que

nosotros no hubiesen intentado hacerlo, y como si no hubiesen fracasado. Si además miramos a las ruinas que quedan de las hipótesis, a la sagacidad inútilmente empleada y a la lógica vana tal como nos la presenta la historia, quizá nos falte la valentía de encontrar la verdad propia y escondida, la verdad que supera lo que está al alcance de la mano. Sin embargo, la imposibilidad de encontrar una salida no es tan fatal como parece a primera vista, ya que a pesar de los innumerables y contrarios caminos filosóficos por los que el hombre ha querido reflexionar sobre el ser, sólo existen en último término dos posibilidades fundamentales de iluminar el misterio del ser.

El problema, en síntesis, es éste: ¿Cuál es, de la multiplicidad de las cosas, la materia común, por así decirlo, del ser? ¿qué es el ser único que subyace detrás de las simples cosas que, sin embargo, .son.? Las respuestas que la historia ha dado a este problema pueden reducirse a dos; la primera está más cerca de nosotros, es la solución materialista que reza así: todo lo que encontramos es, en último término, materia; la materia es lo único que siempre permanece como realidad comprobable; presenta, por tanto, el auténtico ser del ser. La segunda posibilidad sigue un camino contrario: quien considera la materia, dice, descubrirá que es ser-pensado, idea objetivada. No puede, por tanto, ser lo último, antes de ella está el pensar; la idea: todo ser es, a la postre, ser pensado y hay que referirlo al espíritu como a realidad original. Estamos ante la solución .idealista..

Antes de dar un juicio, nos preguntamos: ¿qué es propiamente la materia? ¿qué es el espíritu? Brevemente podemos afirmar que materia es un ser-que-no-se-comprende, que .es., pero que no se comprende a sí mismo. La reducción de todo ser a la materia como a forma primaria de realidad significa, en consecuencia, que el principio y fundamento de todo ser presenta esta forma de ser que no se comprende a sí misma; esto quiere decir que la comprensión del ser es sólo un fenómeno secundario y casual en el transcurso de la evolución. Con ello hemos dado también la definición de .espíritu.: es el ser que se comprende a sí mismo, es el ser que es en sí mismo. La solución idealista del problema del ser afirma que todo ser es ser-pensado por una conciencia única; la unidad del ser consiste en la identidad de una conciencia, cuyos momentos son los seres.

La fe cristiana en Dios no coincide ni con una ni con otra solución. También ella afirma que el ser es serpensado. La misma materia apunta al ser que está por encima de ella como a lo precedente y más original. Pero la fe cristiana en Dios se levanta también en contra de una conciencia que todo lo abarca. El ser es ser-pensado, dice la fe, pero no de modo que la idea permanezca sólo idea, que la apariencia de autonomía se muestre al atento observador como pura apariencia. La fe cristiana afirma que las cosas son seres-pensados por una conciencia creadora, por una libertad creadora, y que esa conciencia creadora que lleva todas las cosas libera lo pensado en la libertad de su propio y autónomo ser. Por eso supera todo idealismo puro. Mientras que éste, como hemos visto, considera lo real como contenido de una única conciencia, para la fe cristiana lo que lleva a todas las cosas es una libertad creadora que coloca lo pensado en la libertad de su propio ser, de modo que éste es, por una parte, ser pensado y por la otra verdadero ser.

Con esto queda también explicada la verdadera esencia del concepto de creación. El ejemplar de la creación no es el artífice, sino el espíritu creador, el pensar creador. Es, pues, claro que la idea de libertad es un rasgo característico de la fe en Dios que la distingue de cualquier monismo. En el principio de todas las cosas existe una conciencia, pero no una conciencia cualquiera, sino la libertad que a su vez crea libertades; según esto, la fe cristiana se podría definir con bastante acierto como filosofía de la libertad. Ni la conciencia comprensiva ni la única materialidad constituyen para la fe cristiana la explicación de lo real; en la cima de todo hay una libertad que

piensa y crea libertades, pensando; una libertad que convierte a la libertad en la forma estructural de todo ser.

El Dios personal.

Si la fe cristiana en Dios es primeramente una opción en favor del Logos, fe en la realidad de la inteligencia creadora que lleva al mundo y lo precede, en cuanto afirma la personalidad de esa inteligencia profesa que la idea original cuyo ser-pensado es el mundo, no es una conciencia anónima, neutral, sino libertad, amor creador, persona. Si, por tanto, la opción cristiana en favor del Logos es una opción en pro de una inteligencia personal y creadora, es también opción en favor del primado de lo particular sobre lo general. Lo supremo no es lo más general, sino lo particular; por eso la fe cristiana es ante todo opción por el hombre como esencia irreductible, relacionada con la infinitud; por eso es también opción del primado de la libertad en contra del primado de la necesidad cósmico-natural. En toda su agudeza sale aquí a la luz lo específico de la fe cristiana frente a otras formas de decisión del espíritu humano. El punto que relaciona al hombre con el credo cristiano es inequívocamente claro.

Esto indica que la primera opción .la opción en favor del Logos y en contra de la materia. no es posible sin la segunda y sin la tercera. Mejor dicho, la primera, tomada en sí misma, es puro idealismo. Sólo la segunda y tercera opción .primado de lo particular, primado de la libertad. forman la línea divisoria entre el idealismo y la fe cristiana que se convierte así, de una vez, en algo distinto del puro idealismo.

Sobre esto habría mucho que hablar, pero nos contentaremos con unas explicaciones indispensables. Nos preguntamos: ¿qué significa propiamente que el Logos, cuyo pensamiento es el mundo, sea persona y que la fe sea consiguientemente una opción en favor de lo particular y no de lo general? A esto puede darse una respuesta sencilla, ya que en último término no significa sino que ese pensar creador que para nosotros es supuesto y fundamento de todo ser, es en realidad consciente pensar de sí mismo, y que no sólo se conoce a sí mismo, sino a todo su pensamiento. Además este pensar no solo conoce, sino que ama; es creador porque es amor, y porque no sólo piensa, sino que ama, coloca su pensamiento en la libertad de su propio ser, lo objetiviza, lo hace ser. Todo esto significa que ese pensar sabe su pensamiento en su ser mismo, que ama y que amablemente lo lleva. De nuevo llegamos a la frase antes citada: es divino lo que no queda aprisionado en lo máximo, sino que se contiene en lo mínimo.

El Logos de todo ser, el ser que todo lo lleva y lo abarca, es, pues, conciencia, libertad y amor; de ahí se colige claramente que lo supremo del mundo no es la necesidad cósmica, sino la libertad. Las consecuencias son trascendentales, ya que esto nos lleva a afirmar que la libertad es la necesaria estructura del mundo, y que esto quiere decir que el hombre puede comprender el mundo sólo como incomprensible, que el mundo sólo puede ser incomprensibilidad. Ya que, si el punto supremo del mundo es una libertad que en cuanto tal lo lleva, lo quiere, lo conoce y lo ama, la libertad y la imposibilidad de calcular son características del mundo. La libertad implica imposibilidad de cálculo; si esto es así, el mundo no puede reducirse completamente a la lógica matemática. Con lo audaz y grande de un mundo que estructuralmente es libertad, se nos ofrece también el oscuro misterio de lo demoníaco que nos sale al paso. Un mundo que ha sido y creado y querido bajo el riesgo de la libertad y del amor, no es pura matemática; es el espacio del amor

y, por tanto, se aventura en el misterio de la oscuridad por una luz mayor, por la libertad y el amor.

En tal óptica se ve el cambio que sufren las categorías del *maximum* y del *minimum*, de lo supremo y de lo mínimo. En un mundo que en el último término no es matemática, sino amor, lo *minimum* es *maximum*; lo más pequeño que pueda amar es lo más grande; lo particular es más que lo general; la persona, lo individual, lo irrepetible, es también lo definitivo y lo supremo. En tal visión del mundo, la persona no es puro individuo, un ejemplar de la multiplicidad nacido en la materia mediante la dispersión de la idea, sino incluso .persona.. El pensamiento griego siempre ha visto en las esencias individuales sólo individuos. Nacen a raíz de la ruptura de la idea a través de la materia. Lo múltiple es siempre lo secundario. Lo uno y lo general sería lo auténtico. El cristianismo ve en el hombre una persona, no un individuo. A mí me parece que en este paso del individuo a la persona radica la gran división entre la antigüedad y el cristianismo, entre el platonismo y la fe. Esta esencia determinada no es algo secundario que solo fragmentariamente nos deja entrever lo general, lo auténtico. En cuanto *minimum* es *maximum*; en cuanto singular e irrepetible es lo supremo y lo propio.

Damos así un último paso. Si la persona es algo más que el individuo, si lo múltiple es también lo propio y no lo secundario, si existe un primado de lo particular sobre lo general, la unicidad es lo único y lo último. También la multiplicidad tiene su derecho propio y definitivo. Esta expresión, deducida con necesidad interna de la opción cristiana nos lleva como de la mano a la superación de la concepción de un Dios que es pura unidad. La lógica interna de la fe cristiana en Dios supera el puro monoteísmo y nos lleva a la fe en el Dios trino, del que vamos a hablar ahora.

Notas de este capítulo:

1.- A. Einstein, *Mein Weltbild.* Zürich-Stuttgart-Wien 1953,21.

2.- *Ibid.*, 18-22. En este capítulo titulado .La necesidad de la cultura ética. (22-24), se relaja la íntima unión antes enunciada entre el conocimiento de las ciencias naturales y la atómica consideración religiosa; las expe-riencias trágicas precedentes parecen haber agudizado la visión de lo propiamente religioso.

3.- Citado en W. von Hartlieb, *Das Christentum und die Gegenwart.* Salzburg 1953, 18 s.

7.- FE EN EL DIOS UNO Y TRINO.

Lo que hasta ahora hemos afirmado nos lleva a un punto en el que la profesión de fe en Dios uno pasa, como por necesidad interna, a la profesión en el Dios uno y trino. Pero no olvidemos, por otra parte, que entramos así en un campo en el que la teología cristiana conoce sus propios límites mucho más que en tiempos pasados. Aquí el deseo de conocerlo todo inmediatamente y a la perfección puede convertirse en funesta necedad; aquí solo el humilde reconocimiento de que no se sabe es el único saber verdadero; la contemplación atónita del misterio incomprensible es la auténtica profesión de fe en Dios. El amor es siempre *mysterium*. El amor mismo .el Dios increado y eterno. tiene que serlo en sumo grado: el misterio mismo.

Sin embargo, a pesar de la resignación de la razón, que es la única forma de que el pensar permanezca fiel a sí mismo y a su misión, hemos de hacernos esta pregunta: ¿Qué es propiamente la confesión de fe en el Dios uno y trino? No vamos a recorrer paso a paso su desarrollo, como pediría una respuesta exhaustiva, ni tampoco vamos a explicar una por una las fórmulas con las que la fe ha querido librarse de las aberraciones. haremos solamente algunas observaciones.

El comienzo de la comprensión.

a).- El punto de partida de la fe en el Dios uno y trino.

La doctrina trinitaria no ha nacido de una especulación sobre Dios ni de una investigación filosófica sobre el origen de todo ser; es más bien el resultado de una laboriosa elaboración de determinadas experiencias históricas.

La fe veterotestamentaria hablaba de Dios como Padre de Israel y de los pueblos, como creador y señor del mundo. El Nuevo Testamento narra un acontecimiento inaudito en el que Dios se revela en una dimensión que durante largo tiempo permaneció oculta: en Jesucristo nos encontramos con un hombre que es y se califica de Hijo de Dios. Encontramos a Dios en la figura de su enviado, que no es una esencia intermedia entre Dios y los hombres sino realmente Dios, y que con todo, llama a Dios como nosotros, .Padre.. He aquí una colosal paradoja: por una parte este hombre llama a Dios Padre, le tutea; si esto no es pura comedia sino verdad, como conviene a Dios, él tiene que ser distinto de el Padre al que *él y nosotros* invocamos. Por otra parte, él es el Dios cercano que se aproxima a nosotros; él es el mediador de Dios para nosotros; precisamente por ser Dios mismo como hombre, en figura y esencia de hombre, él es el Dios-con-nosotros (Emmanuel). Si fuese distinto de Dios, si fuese una esencia intermedia, desaparecería radicalmente su mediación que se convertiría en separación; entonces no nos llevaría a Dios, sino que nos alejaría de él. De aquí se colige que él es el Dios mediador mismo y el .hombre mismo., real y totalmente.

Esto quiere decir que Dios no se acerca a nosotros como Padre, sino como Hijo y como hermano. Sin que podamos comprenderlo, pero al mismo tiempo comprensible en sumo grado, se nos manifiesta aquí la duplicidad de Dios: Dios como yo y como tú. A esta nueva experiencia de Dios sigue una tercera: la del espíritu, la de la presencia de Dios en nosotros, en nuestro ser íntimo; y también se concluye de aquí que este .espíritu. no se identifica ni con el Padre ni con el Hijo, pero tampoco es un tercero entre Dios y nosotros, sino el modo en que Dios mismo se da a

nosotros, en el que Dios mismo entra en nosotros, de tal manera que está en el hombre y en su ser íntimo, pero también está infinitamente por encima de él.

En realidad, pues, la fe cristiana se ocupó del Dios trino en el curso de su desarrollo histórico. Pronto se vio obligada a reflexionar sobre como podía unir estos datos diversos. Tuvo que preguntarse cómo se referían a la auténtica realidad de Dios estas tres formas del encuentro histórico con Dios. ¿No sería esta trinidad de experiencias de Dios la máscara histórica bajo la que Dios se acerca al hombre como uno, con papeles diferentes? ¿Nos dice algo esta trinidad sobre el hombre y sobre el modo diverso en que puede relacionarse con Dios, o nos muestra también a Dios en sí mismo? Hoy día podemos sentirnos tentados a aceptar sólo el primer miembro de la pregunta, resolviendo así todos los problemas. Pero antes de huir por ese camino hemos de percatarnos de la amplitud del problema. ¿La rela-ción del hombre con Dios es sólo un reflejo de su propia conciencia o puede, por el contrario, salir realmente de sí mismo y entrar en contacto con Dios? Las consecuencias son en ambos casos amplísimas.

Si elegimos el primer miembro, progresivamente concluimos que la oración sería solo un asunto privado del hombre y que desaparecería la raíz tanto de la adoración como de la petición. Y entonces nos importuna la pregunta de si esto es, a fin de cuentas, expresión de la comodidad del pensamiento que avanza por el camino que ofrece menos dificultad sin entrar en muchos problemas. Pero si consideramos la otra respuesta como verdadera, entonces la adoración y la petición no sólo son posibles sino necesarias, es decir, son un postulado del hombre, ser abierto a Dios.

Quien intuya la profundidad del problema comprenderá fácilmente el ardor de la lucha librada en la primitiva Iglesia; se dará también cuenta, cosa patente incluso a los ojos de todo observador superficial, de que todo lo demás es solo elucubración y culto a la fórmula. Reconocerá que la lucha de entonces tiene que iniciarse nuevamente hoy día, que se trata de la misma lucha .la lucha del hombre por Dios y por sí mismo. y que no podemos seguir confesándonos cristianos si imaginamos que hoy puede llevarse a cabo más fácilmente que entonces. Anticipemos la respuesta en la que aparece la división entre el camino de la fe y el camino de la mera apariencia de fe: Dios es como se *manifiesta*. Dios no se manifiesta como no es. En esta expresión radica la relación cristiana con Dios; en ella está incluida la doctrina trinitaria, más aún, es esa misma doctrina.

b).- Los motivos conductores.

¿Cómo se llegó a esa decisión? Fundamentalmente, por tres caminos. Al primero lo podríamos llamar la inmediatez divina del hombre. Es decir, quien se encuentra con Cristo en la co-humanidad de Jesús, accesible a él como co-hombre, encuentra también a Dios mismo, no a una esencia bastarda que se metería de por medio. La preocupación de la Iglesia primitiva por afirmar la verdadera divinidad de Jesús, tiene la misma raíz que su preocupación por afirmar su verdadera humanidad; sólo si Jesús es realmente hombre como nosotros puede ser nuestro mediador; sólo si es realmente Dios como Dios, la mediación alcanza su término. No es difícil percatarse de que lo que aquí está en incisiva cuestión es la decisión fundamental del monoteísmo, la asimilación del Dios de la fe al Dios de los filósofos: sólo el Dios que, por un parte, es el fundamento real del mundo y que, por la otra, es total cercanía con nosotros, puede ser el término de una piedad comprometida con la verdad.

Con esto hemos llegado al segundo camino: la inamovible permanencia en la decisión fuertemente monoteísta, en la profesión de que sólo existe un Dios. En todo caso no puede

llegarse, pasando por el mediador, a una multitud de dioses falsos en los que el hombre adora lo que no es Dios.

El tercer camino es la preocupación por tomar en serio la historia de Dios con el hombre. Esto quiere decir que Dios, al presentarse como Hijo que dice .tú. al Padre, no representa ante los hombres una obra de teatro ni se pone una máscara para salir al escenario de la historia humana; todo esto es, por el contrario, expresión de la realidad.

Los monarquianos de la primitiva Iglesia dieron expresión a la idea de una representación teatral por parte de Dios, donde las tres Personas serían los tres papeles en los que Dios ha aparecido en el curso de la historia. Observemos que la palabra .persona. y su correspondiente griega *prosopon* están tomadas del lenguaje teatral; así se llamaba la máscara que se ponía el actor para encarnar su personaje. La palabra pasó pronto al lenguaje de la fe y así inició por sí misma una lucha tan dura que dio origen a la idea de persona, extraña a los antiguos.

Pero otros, los modalistas, afirmaban que las tres figuras eran *modi*, modos en los que nuestra conciencia aprehende a Dios y se explica a sí misma. Aunque esto implica que a Dios sólo le conocemos en el reflejo de nuestro propio pensar humano, la fe cristiana se afianzó más y más en la idea de que incluso en este reflejo le conocemos. Nosotros no podemos salir de la estrechez de nuestra conciencia, pero Dios puede entrar y revelarse en ella; por eso no hay que negar que los monarquianos y modalistas dieron un impulso digno de tenerse en cuenta a la idea de Dios. La fe aceptó al fin el lenguaje y la terminología que ellos habían elaborado; su terminología sigue operante todavía hoy en la profesión de fe en las tres Personas divinas. Es cierto que la palabra *prosopon*-persona no expresa todo lo que hay que decir, pero la culpa no es suya. La ampliación de los límites del pensamiento humano no podía ser espontánea, aunque era necesaria para elaborar espiritualmente la experiencia cristiana de Dios; para ello era necesaria una lucha a la que también contribuía provechosamente el error. Se sometía así a la ley fundamental por la que el espíritu humano está condicionado en todos sus pasos.

c).- Soluciones sin salida.

Toda la lucha antigua de la primitiva Iglesia nos lleva, a la luz de lo que hemos dicho, a la aporía de dos caminos que cada vez se muestran más como no-caminos: subordinacionismo y monarquianismo. Ambas soluciones *parecen* lógicas y ambas perturban el todo con sus seductoras simplificaciones. La doctrina eclesial, expresada en la fe en Dios uno y trino, significa fundamentalmente la renuncia a encontrar un camino y el estancamiento en el misterio que el hombre no puede abarcar; en realidad esta profesión es la renuncia real a la presunción del saber limitado que, en su falsa limitación, nos seduce con sus soluciones categóricas.

El llamado subordinacionismo elimina el dilema al afirmar que Dios mismo es único. Cristo no es Dios, sino una esencia especialmente cercana a Dios; así se elimina el obstáculo, pero, como ya hemos explicado detalladamente, se llega a la conclusión de que el hombre, separado de Dios, queda encerrado en lo provisional. Dios sería un monarca constitucional y la fe nada tendría que ver con él, sino con sus ministros[1] . Quien crea realmente en el dominio de Dios, en lo .más grande. de lo más pequeño, afirmará que Dios es hombre, que su ser-Dios y su ser-hombre van unidos, y así con la fe en Cristo aceptará la doctrina trinitaria.

El monarquianismo, con sus soluciones antes mencionadas, disuelve el dilema por otro camino. También él afirma la unidad de Dios, pero dice que Dios al acercarse a nosotros cambia; se presenta primero como Creador y Padre, luego como Hijo y Redentor en Cristo y, por fin, como

Espíritu; pero estas tres figuras son sólo las máscaras de Dios que nos habla sobre nosotros mismos, no sobre él.

La solución es seductora pero, al fin nos lleva a la conclusión de que el hombre gira siempre en torno a sí mismo y de que nunca penetra en lo propio de Dios. El pensar moderno, en el que de nuevo se repite el monarquianismo, nos lo confirma. Hegel y Schelling quisieron explicar el cristianismo filosóficamente, y la filosofía cristianamente. Se unían así en este esfuerzo primitivo por construir una filosofía del cristianismo; esperaban hacer comprensible y útil la doctrina trinitaria, y convertirla dentro de su puro sentido en la clave de la comprensión del ser. No nos vamos a detener a juzgar en todos sus detalles los esfuerzos seductores de la transformación conceptual, digamos solamente que el callejón sin salida, típico del monarquianismo, se repite aquí.

El punto de partida de todo eso sigue siendo la idea de que la doctrina trinitaria es la expresión del lado histórico de Dios, es decir, del modo como Dios se revela. Hegel, y a su modo también Schelling, llevaron esta idea hasta sus últimas consecuencias y concluyeron así que el proceso de la autopresentación histórica de Dios no se diferencia del Dios que, permaneciendo en sí mismo, está detrás de la historia; el proceso de la historia hay que comprenderlo como el proceso de Dios mismo. Por lo tanto, la figura histórica de Dios es la progresiva autoformación de lo divino; la historia es el proceso del Logos como proceso real de la historia. Con otras palabras podemos afirmar que, según Hegel, el Logos .la inteligencia de todo ser. se engendra progresivamente a sí mismo en el curso de la historia. La historicización de la doctrina trinitaria, realizada en el monarquianismo, se convierte en historicización de Dios. La inteligencia ya no es, pues, quien crea la historia, sino que la historia crea la inteligencia, criatura suya. Karl Marx ha ido todavía más lejos: si la inteligencia no precede al hombre, quiere decirse que se halla en el futuro que el hombre debe crear laboriosamente.

Las consecuencias a las que nos lleva el monarquianismo, pues, eliminan, lo mismo que el subordinacionismo, el camino de la fe, ya que en tal intuición se excluye la contra-posición de libertades tan esencial en la fe; se excluye también el diálogo del amor y su imprevisibilidad, la estructura personalista de la inteligencia con su mezcla de lo mayor y de lo menor, de inteligencia que lleva al mundo y de criatura que busca la inteligencia. Todo esto .lo personal, lo dialógico, la libertad y el amor. se mezclan aquí en la necesidad del único proceso de la razón. Además, la radical penetración de la doctrina trinitaria, la radical logización que se convierte en historicización del Logos mismo y que con el concepto de Dios quiere comprender claramente también la historia de Dios y construirla en su fuerte lógica, el querer tener al alcance de la mano la lógica del logos, lleva a una mitología de la historia, al mito del Dios que históricamente se engendra a sí mismo. El intento de construir una lógica total no tiene sentido y conduce al mito que suplanta a la lógica.

La historia del monarquianismo manifiesta aun otro aspecto que vamos a describir brevemente. Tiene una nota política tanto en su forma cristiana como en su renovación mediante Hegel y Marx: es .teología política.. En la primitiva Iglesia sirvió para cimentar teológicamente la monarquía imperial; con Hegel se convirtió en apoteosis del estado prusiano; con Marx en el programa de acción que la humanidad debe realizar en el futuro. Por el contrario, en la primitiva Iglesia la lucha de la fe en la Trinidad en contra del monarquianismo significó la lucha en contra del uso político de la teología: la fe trinitaria eclesial voló el modelo útil a la política, eliminó la teología como mito político y negó que la predicación pudiese justificar una situación política[2].

d).- La doctrina sobre la Trinidad como doctrina negativa.

En visión sintética podemos afirmar que la forma eclesial de la doctrina trinitaria aparece primera y principalmente como negativa, como prueba de que los demás caminos son callejones sin salida. Quizá eso sea lo único que en este terreno podemos hacer. La doctrina trinitaria sería, pues, esencialmente negativa; habría que comprenderla como la única forma perdurable de la repulsa de todo querer comprender, como la clave de la indisolubilidad del misterio. Se haría problemática al querer pasar a un entender positivamente.

Si la laboriosa historia de la lucha humana y cristiana por Dios prueba *algo*, es que todo intento de aprender a Dios en conceptos humanos lleva al absurdo. En rigor sólo podemos hablar de él cuando renunciamos a querer comprender y lo dejamos tranquilo como lo incomprensible. La doctrina de la Trinidad no pretende, pues, haber comprendido a Dios. Es expresión de los límites, gesto reprimido que indica algo más allá; no es una definición que lo encierra en la pantalla de nuestro saber humano; no es un concepto que lo expresaría en las intervenciones del espíritu humano.

Este carácter alusivo de la doctrina trinitaria, en el que el concepto se convierte en pura indicación y la comprensión en puro tanteo, nos lo muestran las mismas fórmulas eclesiales y su prehistoria. Todos y cada uno de los conceptos de la doctrina trinitaria se han criticado alguna vez; son válidos por ser al mismo tiempo inútiles, pobre balbuceo, pero nada mas[3].

Ya hemos dicho que el concepto .persona. (prosopon) se ha criticado; también *homousios* (de una esencia con el Padre), palabra central, estandarte de la ortodoxia en el siglo IV, fue criticada en el siglo III; lo mismo pasa con el concepto de la procedencia, y así sucesivamente. Creo que la impugnación de las fórmulas de la fe las siguen necesariamente: sólo son útiles por su negación y por la infinita circunvolución que implican. la doctrina trinitaria sólo es posible como teología impugnada.

Voy a hacer una observación. Quien estudie en los tratados de teología la historia del dogma trinitario, verá un cementerio de tumbas de herejías en las que la teología muestra los trofeos de las victorias ganadas. Tal visión no presenta las cosas como son. ya que todos esos intentos que se han ido excluyendo a lo largo de la historia, como aporías o herejías, son simples monumentos sepulcrales de la vana búsqueda humana. No son tumbas a las que en visión retrospectiva miramos con cierta curiosidad, inútil al fin; cada herejía es más bien la clave de una verdad que permanece y que nosotros podemos ahora juntarle a otras expresiones también válidas; en cambio, si las separamos, nos formamos una idea falsa. Con otras palabras: esas expresiones no son monumentos sepulcrales, sino piedras de catedral; serán inútiles si no permanecen sueltas, si alguien las integra en el edificio; lo mismo pasa con las fórmulas positivas: sólo son válidas si son conscientes de su insuficiencia.

El jansenista Saint-Cyran pronunció una vez estas hermosas palabras: .La fe está constituida por una serie de contrarios unidos por la gracia. [4]; con ello dio expresión en el campo de la teología a la idea que hoy en la física se llama ley de la integridad del pensar científico-natural [5]. El físico moderno está convencido de que no podemos expresar las realidades dadas, por ejemplo la estructura de la luz o de la materia, en una forma de experiencia o en una forma de expresión; cada expresión nuestra sólo revela un único aspecto entre muchos que no podemos relacionar con los demás.

Sin poder encontrar un concepto que los abarque, ambas cosas .por ejemplo, la estructura de los corpúsculos y las ondas. debemos considerarlas como anticipación del todo en su unidad, a la

que no tenemos acceso dada la limitación de nuestro campo visual. Lo que sucede en el campo de la física como consecuencia de nuestra limitación vale también, y con mucha más razón, para las realidades espirituales y para Dios. También aquí podemos considerar la cosa desde un punto de vista, y comprender un aspecto determinado de la misma que parece contradecir otros, pero que, junto con otros, remite al todo que no podemos ni comprender ni expresar. Sólo mediante rodeos, viendo y expresando diversos aspectos al parecer contradictorios, podemos orientarnos hacia la verdad que nunca se nos manifiesta en toda su grandeza.

El principio conceptual de la física moderna puede presentarnos una ayuda más preciosa que la filosofía aristotélica. La física nos dice que no podemos hablar de la estructura de la materia sino cuando convergen diversos principios, y que el resultado de la investigación de la naturaleza depende del diverso lugar que ocupe el observador. ¿Qué nos impide afirmar, partiendo de este dato, que en el problema de Dios no debemos proceder aristotélicamente en busca de un último concepto que comprenda el todo, sino que debemos entenderlo mediante una multiplicidad de aspectos que dependen del lugar que ocupe el observador, y que nunca podemos considerar juntos, sino yuxtaponerlos sin pronunciar nunca la última palabra sobre ellos? Aquí radica la acción recíproca y escondida de la fe y del pensar moderno. Así piensa la física moderna superando el sistema de la lógica aristotélica; pero esta forma de pensar es también obra de la nueva dimensión que ha abierto la teología cristiana, y de la necesidad que siente de pensar en complementaridad.

Voy a referirme también, aunque brevemente, a dos ideas de la física que pueden servirnos de ayuda. E. Schrödinger ha definido la estructura de la materia como .paquetes de ondas.; así ha ideado un ser no sustancial, sino puramente actual, cuya aparente .sustancialidad. en realidad sólo resulta de los movimientos de las ondas superpuestas. En el campo de la materia esta opinión es discutible tanto física como, sobre todo, filosóficamente; pero nos ha proporcionado una interesante imagen para la *actualitas* divina, para el absoluto ser-acto de Dios. La imagen nos dice que el ser denso, Dios, consiste en una multiplicidad de relaciones que no son sustancias, sino como .ondas., y esa multiplicidad forma toda la plenitud del ser. Más adelante volveremos sobre esta idea que ya pensó san Agustín cuando concibió la existencia como puro acto.

Una segunda alusión a las ciencias naturales puede ayudarnos a comprender. Sabemos hoy día que en el experimento el observador entra en el experimento físico y que esa es la única forma de experimentar algo físicamente. Esto quiere decir que en la física no se da la objetividad pura, que desde el punto de partida, la respuesta de la naturaleza depende del problema que se le ponga. En la respuesta hay siempre parte del problema y del que lo plantea; en ella se refleja no sólo la naturaleza en sí, en su pura objetividad, sino también parte del sujeto humano. También esto puede aplicarse al problema de Dios. No se da el puro observador. No se da la objetividad pura. Cuanto más alto humanamente está el objeto y cuanto más entra y compromete el propio observador, en menos posible la pura distancia, la pura objetividad. Si la respuesta es objetivamente imparcial, si la expresión supera finalmente los prejuicios de los inocentes y se explica como científica, el locutor se ha engañado a sí mismo. Al hombre no se le concede objetividad. No puede poner problemas ni experimentar nada. Por eso la realidad .Dios.sólo aparece a quien entra en el experimento de Dios, en la fe. Quien entra, experimenta. Sólo quien coopera en el experimento, pregunta y quien pregunta, recibe respuesta.

Pascal expresó estas ideas en su famoso argumento de las apuestas con una claridad sorprendente y con una incisión que llega a los límites de lo insoportable. La discusión con su colega ateo llega por fin a un punto en el que éste admite que tiene que decidir. Pero quiere evitar el salto, quiere poseer una claridad obtenida mediante cálculos:

.Sí, más de uno: la sagrada Escritura y los testigos de la religión.

.Pero mis manos están atadas, mi lengua, muda... Fui creado de tal manera que no puedo creer. ¿Qué he de hacer?

.Afirmáis que no es la razón la que le impide creer, sino la que le lleva la fe; el motivo de su negación es, pues, de otra índole. No tiene sentido acumular pruebas en favor de la existencia de Dios; tiene que vencer sus pasiones. ¿Quiere creer pero no conoce el camino? Aprenda de los que fueron atormentados por la duda antes que vos. Imite lo que ellos hicieron; haga lo que pide la fe, como si creyese; vaya a misa, tome agua bendita, etc.; eso le hará sencillo y le llevará a la fe [6].

Con razón afirma el texto citado que es imposible la curiosidad neutral del espíritu que no quiere tomar parte en el juego, bien sea respecto al hombre o respecto a Dios. El experimento de Dios no se lleva a cabo sin el hombre.

Aquí sucede lo mismo que en la física, aunque en mayor grado. Quien entra en el experimento de la fe recibe una respuesta que refleja a Dios y a los propios problemas, y que al reflejarse el yo, nos enseña algo sobre Dios. También las fórmulas dogmáticas .por ejemplo, *una essentie, tres personae.* reflejan lo humano; en nuestro caso, al hombre de la tardía edad antigua que pregunta y experimenta con las categorías de la filosofía de la antigüedad. Pero sigamos más adelante; nuestra posibilidad de preguntar y experimentar depende de que Dios quiso entrar en el experimento como hombre. Al reflejarse este hombre único podemos experimentar algo más que el simple hombre; en él, que es hombre y Dios, se ha mostrado humanamente y ha querido que el hombre fuese el lugar donde se le vea.

Aspecto positivo.

La íntima limitación de la doctrina trinitaria a una teología negativa, tal como la hemos presentado hasta aquí, no significa que sus fórmulas sean formas gramaticales impenetrables y vacías. Hemos de entenderlas como expresiones llenas de sentido que aluden a lo inexpresable, pero no dicen que esto entre en nuestro mundo conceptual. Antes de poner fin a las reflexiones sobre la Trinidad, voy a explicar en tres tesis el carácter alusivo de las fórmulas de fe.

Tesis Primera: La paradoja *una essentia, tres personae,* .una esencia en tres personas., está subordinada al problema del sentido primordial de la unidad y de la multiplicidad.

Una ojeada al trasfondo del pensamiento precristiano y griego, de donde surgió la fe en el Dios uno y trino, nos explicará muy bien el sentido del enunciado. Los antiguos creían que sólo la unidad era divina; la multiplicidad, en cambio, les parecía algo secundario, el desmoronamiento de la unidad. Según ellos, la multiplicidad nace de la ruina y tiende a ella. La profesión cristiana en Dios uno y trino, en aquel que es al mismo tiempo el *monas* y el *trias,* la unidad y la multiplicidad por antonomasia, expresa la convicción de que la divinidad cae más allá de nuestras categorías de unidad y multiplicidad. Para nosotros, para lo no-divino, la divinidad en tanto es una y única, lo divino contrapuesto a lo no-divino, en cuanto que es en sí misma verdadera plenitud y multiplicidad, de tal manera que la unidad y la multiplicidad de las criaturas

es imagen de lo divino y participación en ello. No sólo la unidad es divina; también la multiplicidad es algo original y tiene en Dios su fundamento íntimo.

La multiplicidad no es puro desmoronamiento; también ella cae dentro de lo divino; no nace por el puro entrometerse del *dyas*, de la disgregación. No es el resultado del dualismo de los poderes contrarios, sino que responde a la plenitud creadora de Dios que supera y comprende la unidad y la multiplicidad [7]. La fe trinitaria, que admite el plural en la unidad de Dios, es fundamentalmente la definitiva exclusión del dualismo como principio de explicación de la multiplicidad junto a la unidad. Por la fe trinitaria se consolida definitivamente la positiva valoración de lo múltiple. Dios supera el singular y el plural.

Esto tiene una consecuencia importante. Para quien cree en el Dios uno y trino la suprema unidad no es la unidad de la vidriosa monotonía. El modelo de la unidad, al que hemos de aspirar, no es, en consecuencia, la indivisibilidad del átomo que ya no puede dividirse en una unidad más pequeña; la forma suprema y normativa de la unidad es la unidad que suscita el amor. La unidad de muchos creada por el amor es unidad más radical y verdadera que la del .átomo..

Tesis Segunda: La paradoja *una essentia, tres personae*, está en función del concepto de persona, y ha de comprenderse como íntima implicación del mismo.

La fe cristiana profesa que Dios, la inteligencia creadora, es persona, conocimiento, palabra y amor. Con todo, la profesión de fe en Dios como persona incluye necesariamente la confesión de fe en Dios como relación, como comunicabilidad, como fecundidad. Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad, lo muestran las palabras en las que se ha desarrollado el concepto de persona: la palabra griega *prosopon* significa *.respecto*.; la partícula *pros* significa .a., .hacia., e incluye la relación como constitutivo de la persona. Lo mismo sucede con la palabra latina *persona*: .resonar a través de., donde la partícula *per* (= .a., .hacia.) indica relación, pero esta vez como comunicabilidad.

En otros términos: si lo absoluto es persona, no es lo singular absoluto. Por tanto, el concepto de persona supera necesariamente lo singular. Afirmar que Dios es persona a modo de triple personalidad destruye el concepto simplista y antropomórfico de persona. Implícitamente nos dice que la personalidad de Dios supera infinitamente el ser-persona del hombre; por eso el concepto de persona ilumina, pero al mismo tiempo encubre como parábola insuficiente la personalidad de Dios.

Tesis Tercera: La paradoja *una essentia, tres personae* está subordinada al problema de lo absoluto y de lo relativo, y manifiesta lo absoluto de lo relativo.

a).- El dogma como regulación terminológica.

Las reflexiones siguientes intentan un acercamiento a lo que hemos indicado. Cuando a partir del siglo IV la fe expresó la unidad trina de Dios con la fórmula *una essentia, tres personae*, tuvo lugar una división de conceptos que se convirtió en adelante en .regulación terminológica. [8]. Tenía que salir a la luz el elemento de la unidad, el de la trinidad y la simultaneidad de ambos en el incomprensible predominio de aquella. Como dijimos antes, es en cierto sentido accidental el hecho de que esto se dividiese en los conceptos de sustancia y persona; en último término ambos

elementos son claros, ninguno queda abandonado a la arbitrariedad del individuo que podría volatilizar o destruir la cosa misma con las palabras propias de su tiempo. Teniendo en cuenta esta observación, podemos concluir que la idea sólo podía expresarse conceptualmente así; con esto reconocemos el carácter negativo del lenguaje de la doctrina de Dios, los balbuceos de la locución.

b).- El concepto de persona.

Por otra parte, esta regulación terminológica significa mucho más que un detenerse en la letra. En el lenguaje, por muy inadecuado que sea, se toca la realidad misma; por eso el interés por el lenguaje de la profesión de fe muestra la preocupación por la cosa misma. La historia del espíritu nos dice que aquí, por vez primera, se comprendió plenamente la realidad de .persona.. El concepto y la idea de .persona. surgieron en el espíritu humano cuando buscó la imagen cristiana de Dios y explicó la figura de Jesús de Nazaret. Habida cuenta de estas reservas, vamos a explicar nuestras fórmulas en su justa medida, pero antes se nos imponen dos observaciones: Dios, considerado como absoluto, es uno; no se da la multiplicidad de principios divinos. Una vez afirmado esto, es también claro que la unidad cae en el plano de la sustancia; en consecuencia la Trinidad, de la que también hay que hablar, no hemos de buscarla aquí; tiene que estar en otro plano, en el de la relación, en el de lo .relativo..

A la misma conclusión nos lleva una lectura de la Biblia: Dios parece dialogar consigo mismo; en Dios hay un nosotros, los Padres lo encontraron en la frase .hagamos al hombre. (Gen 1,26); en él hay también un yo y un tú, los Padres lo vieron en el verso 1 del salmo 110: .Dijo el Señor a mi Señor., y en el diálogo de Jesús con el Padre. El hallazgo de un diálogo en el ser íntimo de Dios nos lleva a admitir en Dios un yo y un tú, un elemento de relación, de diferencia y de afinidad. Por su forma, el concepto .persona. parece apto para expresar tal elemento; con esto el concepto, superando su significado teatral y literario, profundizó más en la realidad sin perder lo fluctuante que lo adaptaba a tal uso [9] .

Al observar que Dios considerado absolutamente es uno, y que sin embargo en él se da también en fenómeno de lo dialógico, de la distinción y de la relación del diálogo, la categoría de la relación adquiere en el pensamiento cristiano un significado completamente nuevo; Aristóteles la coloca entre los .accidentes., entre los efectos accidentales del ser, separables de la sustancia; forma de lo real que soporta todo. Al darnos cuenta de que Dios es dialógico, de que Dios no sólo es Logos, sino .diálogo., no sólo idea e inteligencia, sino diálogo y palabra unidos en el que habla, queda superada la antigua división de la realidad en sustancia .lo auténtico., y accidentes .lo puramente casual.. Es pues claro, que junto con la sustancia están el diálogo y la relación como forma igualmente original del ser.

Ahí estaba contenida ya fundamentalmente la terminología del dogma. Sale a la luz la idea de que Dios es simplemente uno como sustancia, como .esencia.; pero al querer hablar de Dios en la categoría de trinidad lo que hacemos no es multiplicar la sustancia, sino afirmar que en Dios uno e indivisible se da el fenómeno del diálogo, de la unión de la palabra y el amor. Esto significa que las .tres Personas. que hay en Dios son la realidad de la palabra y el amor en su más íntima dirección a los demás. No son sustancias o personalidades en el moderno sentido de la palabra, sino relación cuya actualidad pura (.paquetes de ondas.) no elimina la unidad de la esencia superior, sino que la constituye.

Agustín expresó así esta idea: *Porque no se llama Padre para sí, sino para el Hijo; para sí es Dios* [10].

He aquí lo decisivo: .Padre. es un concepto relativo. En su ser hacia otro es Padre, en su ser hacia sí mismo es simplemente Dios. La persona es la pura relación de lo que es referido, nada más; la relación no es algo que se añade a la persona, como entre los hombres, sino que la persona consiste en la referibilidad.

Con palabras de la tradición cristiana podemos afirmar que la primera persona no engendra al Hijo en el sentido de que la persona ya constituida se añadiese el acto de engendrar, sino que la persona es el acto de engendrar, del entregarse y del emitir. La persona se identifica con el acto del don; es persona en cuanto es ese acto. No es, pues, el que da, sino el acto de dar, es .ondas., no .corpúsculos....

El pensar cristiano, independientemente de la idea de sustancia y de .accidente., ha encontrado la médula del concepto de .persona. .que es algo muy distinto e infinitamente mayor que la idea del .individuo.. en la idea de la referibilidad de la palabra y del amor. Oigamos de nuevo a Agustín: .en Dios no hay accidentes, sino sólo sustancia y relación. [11].

En esas palabras se oculta la imagen revolucionaria del mundo: el omnímodo dominio del pensar sustancial queda destruido; la relación se concibe como una forma primigenia de lo real, del mismo rango que la sustancia; con esto se nos revela un nuevo plano del ser. Probablemente pueda afirmarse que el cometido del pensar filosófico originado por estas observaciones no se ha realizado todavía lo suficiente; el pensar moderno depende en gran parte de las posibilidades aquí mencionadas, sin ellas no podría siquiera concebirse.

c).- La relación retrospectiva con lo bíblico y el problema de la existencia cristiana.

Volvamos a nuestro problema. Las ideas que ahora hemos enunciado pueden dar la impresión de que hemos llegado a una teología especulativa, que en la elaboración de la Escritura se aparta muchísimo de ella hasta caer en lo puramente filosófico. Pero, por muy sorprendente que parezca, una consideración más atenta nos lleva inmediatamente de retorno a lo bíblico. Todo lo que hemos afirmado se encuentra ya en san Juan, aunque con otros conceptos y con otras aspiraciones; vamos a intentar explicarlo brevemente. En el evangelio de san Juan, Cristo dice de sí mismo: .El Hijo no puede hacer nada por sí mismo. (Jn 5,19.30). Esto parece ser la mayor debilitación del Hijo; él no tiene nada propio, sino que por ser Hijo puede *obrar* en dependencia de quien *procede*. Esto nos dice, en primer lugar, que el concepto .Hijo. es un concepto relativo, de relación. Juan llama a Cristo .Hijo., pero lo hace de una manera que alude a algo distinto y superior; emplea así una expresión que indica esencialmente referibilidad. Por eso toda su cristología está saturada de la idea de relación; lo muestran así fórmulas como la citada, que expresan también lo que incluye la palabra Hijo, es decir el ser relativo. Aparentemente esto contradice lo que el mismo Cristo afirma en otros lugares del evangelio de San Juan: .Yo y el Padre somos una misma cosa. (Jn 10,30). Considerando el problema más de cerca nos percatamos de que una expresión se opone a la otra y la exige. La total referencia de Cristo al Padre se deduce de que Jesús se llama Hijo y de que se hace a sí mismo .relativo. al Padre, de que la cristología es una expresión de la relación y de que él no está *en sí mismo,* sino *en él,* es uno con él.

Cuando San Juan aplica estas ideas a los cristianos, retoños de Cristo, explica el sentido y trascendencia que la cristología tiene para ellos. Mediante la cristología explica lo que atañe a los cristianos; encontramos así el mismo juego de expresiones que antes. Paralelamente a la fórmula .el Hijo no puede hacer nada por sí mismo., que explica la cristología como doctrina de la relación del concepto de Hijo, dice así de los que pertenecen a Cristo, de los discípulos: .Sin mí no podéis hacer nada. (Jn 15, 5). La existencia cristiana cae, pues, bajo la categoría de relación, y a la frase de Cristo .yo y el Padre somos una misma cosa. corresponde la oración .para que todos sean uno, como nosotros somos uno. (Jn 17.11.12). Respecto a la cristología hay una diferencia digna de notarse: de la unidad de los cristianos no se habla en indicativo, sino en forma de petición.

Veamos ahora el significado de todo esto. El Hijo, como Hijo y por ser Hijo, no es de sí mismo, por eso es uno con el Padre; es completamente igual al Padre porque él no es nada junto a él, porque no se atribuye nada propio, porque nada le pertenece en contraposición al Padre, porque no existe espacio alguno en el que actúe lo propio. La lógia es contundente: como no es nada de lo que le haría ser él, como no es un *privatim* delimitado, coincide totalmente con el Padre, es .uno. con él. La palabra .Hijo. expresa la totalidad de esta unión; para Juan .Hijo. significa ser-de-otro, con esa palabra define el ser de ese hombre como un ser de otro y para otros, como un ser que está abierto por ambos lados a los demás, como un ser que no conoce el espacio en el que actúa el puro yo. Es pues, claro, que el ser de Jesús como Cristo es un ser completamente abierto, es un ser .de. y .para. que no se queda en sí mismo y que no consiste en sí mismo; en consecuencia, es también claro que este ser es pura relación (no sustancialidad) y, como pura relación, es pura unidad.

Todo lo que hemos dicho de Cristo puede aplicarse a los cristianos. Ser cristiano significa para San Juan ser como el Hijo, ser hijo, no quedarse por tanto en sí mismo ni consistir en sí mismo, sino vivir abierto totalmente al .de. y al .para.. Porque el cristiano es .Cristo., vale eso también para él, y en tales expresiones verá qué poco cristiano es.

A mi modo de ver, todo esto ilumina inesperadamente el carácter ecuménico del texto. Todos saben que la .oración sacerdotal. de Jesús (Jn 17), de la que estamos hablando, es el documento primordial del compromiso por la unidad de la Iglesia. ¿Pero no nos quedamos un poco en la superficie? Nuestras reflexiones han puesto en evidencia que la existencia cristiana es ante todo la unidad con Cristo; tal unidad será posible cuando desaparezca el interés por lo propio y cuando entre sin reservas el puro ser .de. y .para.. De esta unidad con Cristo, que se da en quienes no consideran nada como propio (véase Flp. 2,6 s.), se sigue la más plena unidad .para que todos sean uno como nosotros somos uno.. Todo no ser-uno, todo estar-divididos, se apoya en una oculta falta de ser cristiano realmente; es un agarrarse a lo propio con lo que se elimina la síntesis de la unidad.

Son significativas, a mi entender, las afirmaciones existenciales de la doctrina trinitaria; según ésta, la relación, que es pura unidad, se trasluce también en nosotros. La esencia de la personalidad trinitaria consiste en ser pura relación y absoluta unidad, y es claro que esto no supone contradicción alguna. Ahora podremos comprender mejor que antes que el .átomo., el cuerpo más pequeño e indivisible [12], no es el que tiene mayor unidad; la unidad pura se realiza en el espíritu e incluye la referibilidad del amor.

La profesión de fe en la unicidad de Dios no es menos radical en el cristianismo que en otras religiones monoteístas; es más, en él adquiere su plena grandeza. La esencia de la verdad cristiana consiste en eso, en recibir y vivir la existencia como referibilidad y entrar en la unidad que es el fundamento motor de lo real. la doctrina trinitaria, pues, comprendida rectamente,

puede convertirse en el eje de la teología y del pensar cristiano, del que procederán las demás líneas.

Volvamos al evangelio de San Juan que nos presta una ayuda decisiva. La línea mencionada presenta las características dominantes de la teología; pero ésta aparece también, junto con la idea del Hijo, en otros dos conceptos cristológicos a los que vamos a aludir brevemente: la .misión. y la designación de Jesús como .palabra. (Logos) de Dios. También aquí la teología de la misión es teología del ser como relación, y de la relación como modo de unidad. Según un adagio conocido del judaísmo tardío .el enviado es como el que envía. [13]. Para San Juan, Jesús es el enviado del Padre en quien se realiza todo lo que los demás enviados anunciaron antes: El, Jesús, consiste en eso, en ser enviado del Padre; él es el enviado que representa al Padre sin meter de por medio nada propio, y por eso, como verdadero enviado, es uno con el que lo envía. El concepto de misión explica el ser como ser .de. y .para.; de nuevo el ser se concibe como apertura sin reservas; Juan aplica esto también a la existencia cristiana cuando dice: .Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros. (13,20; 17,18; 20,21), y al colocar esta existencia bajo la categoría de misión, de nuevo se explica el ser .de. y .para. como referibilidad, y por tanto como unidad.

Hagamos una observación final sobre el concepto de Logos. Al caracterizar al Señor como logos, introduce y acepta Juan una palabra muy extendida tanto en el mundo griego como en el judío; acepta también la serie de concepciones implicadas en la palabra que después aplica a Cristo. Quizá lo nuevo del concepto de Logos de Juan estribe en que para él el Logos no es simplemente la idea de una inteligencia del ser, como lo es para el pensar griego. El concepto Logos recibe una nueva dimensión al aplicarlo a Jesús de Nazaret; no sólo afirma el puro entrelazamiento de todo ser con la inteligencia, sino que califica a este hombre: quien aquí está es .palabra.. El concepto del .logos. que para los griegos significaba inteligencia (*ratio*), se cambia realmente en .palabra. (*verbum*). Quien aquí está es palabra; es, pues, ser hablado y, por consiguiente, la relación pura entre el locutor y el interpelado. La cristología del Logos, como teología de la palabra, es de nuevo apertura del ser a la idea de relación, ya que siempre es verdad que la palabra esencialmente procede .de alguien.; es una existencia que es camino y apertura.

Completemos lo dicho con un texto de San Agustín que recalca lo indicado; lo encontramos en su comentario al evangelio de Juan a raíz de la frase .mi doctrina no es mia, sino del Padre que me envía. (7,16). Con esta frase paradójica explica San Agustín la paradoja de la imagen cristiana de Dios y de la existencia cristiana; se pregunta primero si no es un contrasentido, una negación de las reglas más elementales de la lógica decir .mi doctrina no es mía., pero después se pregunta, ¿qué es propiamente la doctrina de Jesús que es suya y no lo es? Jesús es .palabra., por eso su doctrina es él mismo. Leyendo el texto bajo este punto de vista, dice: yo no soy mi puro yo; yo no soy lo mío, sino que mi yo es de otro; así desde la cristología llegamos hasta nosotros mismos: .Quid tam tuum quan tu? quid tam non tuum quam tu?. .¿Qué cosa es tan tuya como tú mismo? ¿y qué cosa tan no tuya como tú? [14].. Lo más propio, lo que en último término nos pertenece, nuestro propio yo, es al mismo tiempo lo menos propio, porque no le hemos recibido de nosotros y para nosotros. El yo es al mismo tiempo lo que yo tengo y lo que menos me pertenece. El concepto de la pura sustancia, de lo que está en sí mismo, queda destruido; al mismo tiempo se pone en evidencia que un ser que se entiende verdaderamente, comprende que en su ser mismo no se pertenece, que llega a sí mismo cuando sale de sí mismo y vuelve a orientarse como referibilidad en su verdadera originalidad.

La doctrina trinitaria no es, pues, un concepto misterioso; a través de ella llegamos a una nueva comprensión de lo real, de lo que son el hombre y Dios. En la cima de la más rigurosa teoría

aparece lo sumamente práctico: Al hablar sobre Dios descubrimos lo que el hombre es. Lo más paradójico es lo más luminoso y lo que más nos ayuda.

Notas de este capítulo:

1.- E. Peterson, *El monoteísmo como problema politico: Tratados teológicos.* Cristiandad, Madrid 1966, 27-62, especialmente 30 s.

2.- *Ibid.*, 44 s. Es importante la observación conclusiva de Peterson en la página 62, nota 168: .El concepto de teologia política fue introducido en la literatura por Carl Schmidt, *Politische Theologie.* München 1922. Pero no propuso sistemáticamente aquellas cortas argumentaciones. Nosotros hemos intentado aquí probar con un ejemplo concreto la imposibilidad teológica de una .teología política..

3.- Hagamos referencia a la historia del *homousius;* véase el resumen de A. Grillmeier en LTK V, 467 s., y el sumario de la historia del dogma trinitario en A. Adam, *o. c.,* 115-254. Sobre el tema del balbuceo del hombre ante Dios, véase la bonita narración de M. Byber, *Werke* III. München 1963, 334.

4.- Citado en H. Dombois, *Der Kampf um das Kischenrecht,* en E. Asmussen - W. Stählin, *Die Katholizität der kirine.* Stuttgart 1957, 297 s.

5.- H. Dombois, citado anteriormente, hace notar cómo N. Bohr, que introdujo el concepto de complemen-tariedad en la física, alude por su parte a la teología, a la complementariedad de la justicia y de la misericordia de Dios; véase N. Bohr, *Atomtheorie und Naturbeschreibung.* Berlín 1931; Id., *Atomtheorie und Natur-beschreibung.* Berlín 1931; Id., *Atomphysik und menschliche Erkenntnis.* Braunschweig 1958. Otras obser-vaciones y más amplia literatura en C. F. von Weizäcker, en su artículo *Komplementarität* en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG).

6.- B. Pascal, *Pensamientos*, 233; cf. la edición de Brunschvicg, 333, nota 53, que en contra de Cousin afirma que *s.abétir* significa para Pascal .retourner á l.enfance, pour atteindre les vérités supérieures qui sont inaccesibles á la courte sagesse des demi-savants.. Interpretando a Pascal puede decir Brunschvicg que .rien n.est plus conforme á la raison que le desaveu de la raison.. Pascal no habla aquí, como dice Cousin, como escéptico, sino con la convicción y la certeza de creyente; cf. también Vrgrimler, o.c., 383.

7.- Véase W. Kern, *Einheit-in-Mannigfaltigkeit; Gott in Welt,* I. Festschrift für K. Rahner Freiburg 1964, 207-239; véase también lo que hemos dicho sobre Máximo Confesor en la nota 5 del capítulo 2 de esta primera parte.

8.- Véase el artículo de K. Rahner, *¿Qué es un enunciado dogmático?*; Escritos de teología, 5. Taurus, Madrid 1964, 55-81.

9.- Cf. C. Andresen, *Zur Entschung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*; Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 52 (1961) 1-38; J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Dogmatik* en J. Speck, *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften.* Münster 1966, 157-171.

10.- San Agustín, *Enarraciones sobre los Salmos* 68, I, 5. BAC, Madrid 1965, 759.

11.- Véase *De Trinitate V,* 5, 6 (PL 42, 913 s.): ....In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur... quod tatem relativum non est accidens, quia non est mutabile. Cf. M. Schmaus, *Teología dogmática,* I. Rialp, Madrid 1963, 523-335.

12.- Véase el breve sumario histórico sobre el concepto del átomo en C.F. Weizsäcker, en RGG I, 682-686.

13.- Citado en K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apoltelamt.* Freiburg 1957, 30.

14.- San Agustín, *Tratados sobre el evangelio de Sal Juan 29,3* (sobre Jn 7,16) BAC, Madrid 1955, 713.

II - JESUCRISTO.

8.- CREO EN JESUCRISTO, SU ÚNICO HIJO, NUESTRO SEÑOR.

EL PROBLEMA DE LA PROFESIÓN DE FE EN JESÚS, HOY.

Como dijimos brevemente en la introducción, en la segunda parte del Credo encontramos el escándalo propiamente dicho de lo cristiano: La fe dice que Jesús, un hombre que murió crucificado en Palestina hacia el año 30, es el .Cristo (Ungido, Elegido) de Dios, el Hijo de Dios, el centro de la historia humana y el punto en que ésta se divide. Parece arrogancia e insensatez afirmar que un individuo que desaparece a pasos agigantados en la niebla del pasado, es el centro decisivo de toda la historia.

La fe en el Logos, en la inteligencia del ser, responde a una tendencia de la razón humana, pero en el segundo artículo del Credo, cosa inaudita, se vincula el Logos con la *sarx*, a la inteligencia con un individuo de la historia. La inteligencia que sostiene a todo ser se ha hecho carne, es decir, ha entrado en la historia y en ella se ha hecho individuo. No es solamente lo que abarca y sostiene a la historia, sino que se ha convertido en parte integrante de la misma.

Ya no hay, pues, que buscar la inteligencia del ser en la contemplación del espíritu que se eleva sobre lo individual e ilimitado en busca de lo general; la inteligencia ya no existe en el mundo de las ideas que supera lo individual y que se refleja fragmentariamente en él; está, por el contrario, en medio del tiempo, ante el hombre. Uno recuerda la movida conclusión de la Divina Comedia en la que Dante, contemplando el misterio de Dios, descubre con bienaventurado asombro su fiel retrato, la cara de un hombre en medio de ese .amor que mueve el sol y las demás estrellas. [1] . Así se ha operado un cambio en el camino del ser a la inteligencia, sobre el que volveremos más adelante.

Hablando del primer artículo del Credo reconocíamos el supuesto fundamental y la forma estructural de la fe cristiana en la unión del Dios de la fe con el Dios de los filósofos. Por ahora nos baste afirmar que, junto con esa unión, existe otra, no menos decisiva, entre el Logos y el *sarx*, entre la fe y la historia. Jesús, hombre histórico, es el Hijo de Dios, y el Hijo de Dios es el hombre Jesús. Dios se hace acontecimiento para los hombres pos medio de los hombres, más concretamente, mediante el hombre en quien aparece lo definitivo del ser humano y que es al mismo tiempo Dios mismo.

Quizá pueda entreverse aquí cómo en la paradoja de la palabra y de la carne aparece algo referente a la razón y al Logos. Pero esta confesión supone ante todo un escándalo para el pensar humano: ¿No caemos así en un positivismo extravagante? ¿Es cierto que debemos agarrarnos a esa brisna que es dato histórico singular? ¿Podemos aventurarnos a fundar en un punto del océano de la historia, en el acontecimiento histórico individual, toda nuestra existencia, más aún, toda la existencia?

La idea es muy arriesgada; tanto los antiguos como los asiáticos creyeron que no valía la pena examinarla. Además los presupuestos de la época moderna la han hecho todavía más difícil, o al menos han hecho que la dificultad viniese por otro camino, puesto que las cuestiones históricas

se estudian diversamente por el método histórico crítico. Esto quiere decir que la solución que ofrece la historia pone un problema parecido al del método físico y de la investigación científico-natural de la naturaleza, en su búsqueda del ser y del fundamento del mismo. Anteriormente hicimos ver cómo la física misma se vio obligada a renunciar al descubrimiento del ser y se limitó a lo positivo, a lo que puede controlarse. De esta forma se ganó mucho en exactitud, pero tuvo que renunciarse a la verdad, con estas consecuencias: la verdad misma se nos oculta detrás del velo de lo positivo del ser, la ontología se hace imposible y la fisiología tiene que limitarse a la fenomenología, a la investigación de lo puramente aparente.

Un peligro parecido nos amenaza en el campo de la historia. Su asimilación al método de la física avanzará todo lo posible, pero la historia nunca podrá elevar a la posibilidad de comprobación, que es el núcleo de la ciencia moderna, a la repetibilidad en que se basa la singular certeza de las expresiones científiconaturales. A esto tiene que renunciar el historiador; la historia pasada permanece irrepetible, y la posibilidad de comprobación debe limitarse a la capacidad probativa de los documentos en los que el historiador funda sus concepciones.

Siguiendo este método .algo semejante sucede en las ciencias de la naturaleza. sólo cae bajo nuestra mirada la superficie fenomenológica del hecho. Pero esta superficie fenomenológica, es decir, lo exterior que se puede verificar con los documentos, es más problemática bajo un doble punto de vista que el positivismo de la física. Es más problemática porque tiene que abandonarse al destino de los documentos, es decir, a las manifestaciones casuales, mientras que la física tiene ante los ojos la extrerioridad necesaria de las realidades materiales. Es más problemática también porque la manifestación de lo humano en los documentos es menor que la automanifestación de la naturaleza. En ellos se refleja insuficientemente la profundidad de lo humano que a menudo ocultan. Su exégesis pone más en juego al hombre y a su manera personal de pensar que la explicación de los fenómenos físicos. Según eso, alguien podría decir que si la historia imita los métodos de las ciencias de la naturaleza aumenta incalculablemente la certeza de sus afirmaciones, pero también es cierto que esto supondría una terrible pérdida de la verdad, mayor que en caso de la física. Como en la física el ser retrocede detrás de lo aparente, así aquí sólo aparecería como histórico lo .auténtico., es decir, lo que averigua por los métodos históricos.

Muchas veces olvidamos que la plena verdad de la historia se oculta a la posibilidad de experimentación. En el más riguroso sentido de las palabras, diríamos que la historia (Historie) no sólo descubre la historia (Geschichte), sino que también la oculta. Es, pues, evidente que la historia (Historie) puede considerar a Jesús hombre, pero difícilmente puede ver en él su ser-Cristo que, en cuanto verdad de la historia (Geschichte) escapa a la posi-bilidad de comprobación de lo puramente auténtico.

Notas de este capítulo:

1.- El Paraíso XXXIII, 127 hasta el final. El texto decisivo lo encontramos en el verso 130 s: .Dentro da sé, del suo colore atesso/ Mi parve pita de la nostra effigie/ Per che.l mio viso in lei tutto era messo.. BAC, Madrid, 1956, 651.

JESÚS, EL CRISTO. FORMA FUNDAMENTAL DE LA PROFESIÓN DE FE CRISTOLÓGICA.

El dilema de la teología moderna: ¿Jesús o Cristo?

Según esto, ¿puede extrañarnos que la teología, de una forma o de otra, intente esquivar el dilema de la simultaneidad de la fe y de la historia, cuando entre ellas se levanta el muro de lo histórico (*historisch*)? Se quiere probar la cristología en el plano de lo histórico (*historich*), se quiere iluminarla, a pesar de todo, con el método de lo .verídico. y demostrable [2] o bien se intenta resuelta e indeliberadamente reducirla a lo comprobable [3] . Lo promero no puede lograrse ya que, como hemos visto, lo .histórico. (*historisch*) afirma en el pleno sentido de la palabra una forma de pensar que supone una limitación al fenómeno (lo comprobable) y, por tanto, no puede dar lugar a la fe de la misma manera que la física no pudo llegar al conocimiento de Dios. Pero, por otra parte, no podemos contentarnos con lo segundo, ya que de esta forma no se puede comprender el todo de lo que entonces sucedió; además, lo que se afirma es en realidad expresión de una concepción particular del mundo, y no el resultado puro de la investigación histórica [4]. Por eso, abandonados tales esfuerzos, se busca salida por otro camino: hay que olvidar el dilema de lo histórico y considerarlo como algo supérfluo. Esto ya lo hizo muy artísticamente Hegel. Bultmann y Hegel, a pesar de que su obra es distinta, caminan juntos por el mismo sendero. No es lo mismo referirse a la idea o al kerigma, pero la diferencia no es tan grande como parecen suponer los representantes de la teología kerigmática [5].

El dilema de las dos soluciones .por una parte, trasponer la cristología a la historia o reducirla a ésta, o por la otra, abandonar la historia y considerarla como supérflua para la fe. se manifiesta claramente en la alternativa en que se encuentra la teología moderna: ¿Jesús o Cristo? La teología moderna comienza por desvincularse de Cristo para comenzar con Jesús como cosa comprensible históricamente; después, como punto culminante del movimiento, por ejemplo en Bultmann, emprende la marcha en sentido contrario: desde Jesús a Cristo. En el momento actual ya empieza a cambiarse de nuevo el sentido de la marcha: desde Cristo a Jesús.

Vamos a considerar más de cerca el zigzag de la nueva teología, ya que eso nos acercará al problema. A principios de siglo, Harnack desarrolló la primera tendencia .desde el Cristo a Jesús. en su libro *La esencia del cristianismo*, donde nos ofrece una forma de lo cristiano saturada de presunción y optimismo intelectuales; sobre tal forma el liberalismo purificó el Credo original. Una frase conductora de esta obra reza así.: *El Evangelio, tal como lo predicó Cristo, no habla del Hijo, sino sólo del Padre* [6].

¡Qué sencillo y consolador es todo esto! La profesión de fe en el Hijo ha dado lugar a la separación de los cristianos, no-cristianos y cristianos de diversas tendencias; lo que sabemos del Padre puede unirlos. El Hijo pertenece a muy pocos, el Padre a todos y todos a él; la fe ha separado, el amor puede unir. Cristo predicó a todos los hombres el Padre común y los hizo así hermanos. El hecho de que nosotros hayamos convertido a ese Cristo en el Cristo predicado que exige la fe, y que lo hayamos hecho dogma, es, según Harnarck, lo que ha motivado la ruptura definitiva: Jesús predicó un mensaje adoctrinal, el del amor; ahí esta la gran revolución con la que rompió el escudo de la ortodoxia farisea; en vez de la ortodoxia intransigente puso la sencilla confianza en el Padre, la fraternidad de los hombres y la vocación al amor. En lugar de todo esto nosotros hemos colocado la doctrina del Dios-hombre, del .Hijo., y sí en lugar de la condescendencia y de la fraternidad que es salvación, hemos inventado una doctrina salvífica que sólo es perdición y que ha desencadenado luchas y divisiones sin número. De nuevo resuena el lema: abandonemos el Cristo que predica y llama al amor, símbolo de unión entre hermanos, bajo un mismo Padre.

Hemos de admitir que estas expresiones, incisivas y llenas de fuerza, no han de pasarse por alto a la ligera. Sin embargo, mientras Harnack predicaba su lenguaje optimista, se presentaron a su puerta los que habían de llevar su obra al sepulcro. En aquel mismo momento se pensó que el Jesús del que hablaba Harnack, era un sueño romántico, un espejismo del historiador, reflejo de un sueño romántico de su sed y anhelo que desaparecen a medida que se prosigue el camino.

Bultmann emprendió otro camino: lo importante, dice él, es el hecho de que Jesús existiese; por lo demás, la fe no dice relación a esas hipótesis inciertas que no nos proporcionan seguridad histórica, sino solamente el acontecimiento de la palabra de predicación por el que la cerrada existencia humana se abre a su luz. ¿Podemos soportar ese hecho vacío de contenido mejor que uno lleno? ¿Qué hemos ganado con desechar como carente de significado el problema del quién, qué y cómo era Jesús, y no con hacer que el hombre esté vinculado al puro acontecimiento-palabra? Este último tiene lugar cuando se predica; pero su legitimación y su contenido de realidad siguen siendo, por este camino, problemáticos.

Se comprende, pues, por qué crece el número de quienes abandonan el puro kerygma y el Jesús histórico extenuado por el fantasma del puro hecho, para buscar lo más humano del hombre que, después de la .muerte de Dios., se presenta como la última chispa de lo divino en un mundo secularizado. La .teología de la muerte de Dios. nos dice que a Dios ya no lo tenemos, pero que nos ha quedado Jesús como señal de confianza que nos anima a continuar el camino [7].

En un mundo vacío de Dios, la humanidad ha de ser algo así como el representante de ese Dios que ya no podemos encontrar. Pero ¡qué acrítica es la posición de quienes antes se mostraban tan críticos! Querían abrir el camino a una teología sin Dios solamente para no aparecer como retrógrados a los ojos de sus compañeros progresistas. Quizá debamos retrotraer el problema y ver si el hecho de querer hacer una teología .discurso sobre Dios. sin Dios, no muestra ya una concienzuda falta de crítica. No vamos a discutir; por lo que a nuestro problema se refiere, afirmamos que no podemos anular los últimos cuarenta años y que el camino de regreso a un puro Jesús histórico está cerrado irremisiblemente. El intento de construir un puro Jesús histórico del que el hombre podría vivir, partiendo de los alambiques del historiador y pasando por alto el cristianismo histórico, es absurdo. La historia pura no crea actualidad, sino que afirma el haber-pasado. A fin de cuentas, pues, el romanticismo sobre Jesús es tan carente de perspectiva como el camino al puro acontecimiento-palabra.

Sin embargo no son inútiles los titubeos del espíritu moderno entre Jesús y Cristo, cuyas etapas principales, en nuestro siglo, hemos esbozado más arriba; a mi modo de ver son una orientación en el camino. No puede darse uno (Jesús) sin el otro (Cristo); siempre hemos de referir el uno al otro, porque en realidad Jesús no existe sino como Cristo y Cristo no existe sino como Jesús. Hemos de dar un paso adelante y antes de hacer reconstrucciones que sólo serían eso, reconstrucciones, es decir, productos artísticos suplementarios, debemos intentar comprender lo que no es teoría sino una realidad del existir vital. Quizá debamos fiarnos más de la actualidad de la fe que durante siglos quiso comprender quién y qué era propiamente Jesús, que de la reconstrucción que busca su camino independientemente de la realidad. Al menos debemos intentar tomar nota del auténtico contenido de la fe.

La imagen de Cristo de la profesión de fe

La expresión más representativa de la fe, el símbolo, profesa su fe en Jesús con estas sencillas palabras: .Creo en Cristo Jesús.. Nos extraña mucho que al nombre Jesús le preceda la palabra Cristo, que no es un nombre, sino un título (.Mesías), siguiendo así la forma preferida de Pablo. Esto quiere decir que la comunidad cristiana de Roma que formuló nuestra profesión de fe, era consciente del contenido de la palabra Cristo y de su significado. La transformación en nombre propio, tal como lo conocemos nosotros hoy día, se llevó a cabo muy pronto. La palabra .Cristo. designa aquí lo que es Jesús; la unión de la palabra Cristo con el nombre de Jesús es ciertamente la última etapa de los cambios de significado de la palabra Cristo.

Ferdinand Kattenbusch, gran estudioso del símbolo apostólico, ilustró con acierto este hecho mediante un ejemplo tomado de su tiempo (1897). Lo compara con la expresión .el emperador Guillermo.. Tan vinculados están .emperador. y .Guillermo. que aquél se ha convertido en parte del nombre; sin embargo, todos saben que esa palabra no es un nombre, sino que indica una función [8]. Algo así sucede con .Jesucristo.; este nombre se ha formado así: Cristo es el título que se ha convertido en un trozo del nombre singular con el que designamos a un individuo de Nazaret. En la unión del hombre con el título y del título con el nombre se refleja algo muy distinto de esos innumerables olvidos de la historia; ahí aparece el núcleo de la comprensión de la figura de Jesús de Nazaret, realizada por la fe. En sentido propio, afirma la fe que en ese Jesús ya no es posible distinguir entre oficio y persona; la distinción sería simplemente contradictoria. La persona es el oficio, el oficio es la persona; ya no pueden separarse; no hay posibilidad de que pongan condiciones lo privado o el yo que puede esconderse detrás de sus propias acciones, y que alguna vez puede .no estar de servicio.. Aquí no existe el yo separado de la obra; el yo es la obra, y la obra, el yo.

Según la autocomprensión de la fe que se expresa en el símbolo, Jesús no ha dado una doctrina que pudiera desvincularse de su yo, de la misma manera que alguien puede reunir las ideas de un gran pensador y estudiarlas sin entrar en la persona del autor. El símbolo no nos da una doctrina de Jesús; a nadie se le ha ocurrido la idea de hacerlo, cosa que a nosotros nos parece evidente, porque la comprensión fundamental operante procede por otro camino completamente distinto. Así pues, según la autocomprensión de la fe, Jesús no ha realizado una obra distinta y separable de su yo. Comprender a Jesús como Cristo significa más bien estar convencido de que él mismo se ha dado en su palabra; no existe aquí un yo que pronuncia palabra (como en el caso de los hombres), sino que se ha identificado de tal manera con su palabra que yo y palabra no pueden distinguirse: él es palabra. Asimismo para la fe su obra no es sino el yo que, al fundirse con la obra, no pone condiciones; se hace y se da; su obra es don de sí mismo.

Karl Barth expresa así esta afirmación de la fe: *Jesús es esencialmente portador de su oficio. No es hombre y después portador de su oficio... En Jesús no existe una humanidad neutral. Las singulares palabras de Pablo .a Cristo sí le conocimos según la carne, pero ahora ya no es así (2 Cor 5,16), podrían pronunciarse en nombre de los cuatro evangelistas. Cuando ellos nos dicen que pasó hambre y sed, que comió y bebió, que se cansó, que descansó y durmió, que amó, que se encolerizó y que confió, aluden a circunstacias en las que no aparece una personalidad con deseos, inclinaciones y afectos propios, distinta y contrapuesta a su obra* [9].

En otros términos, la fe cristológica afirma decididamente la experiencia de la identidad entre la existencia y la misión en la unión inseparable de las palabras de Jesús y Cristo. En este sentido

puede hablarse de una cristología .funcional.: todo el ser de Jesús es función del .para-nosotros., pero también su función es, por eso mismo, totalmente ser [10].

Así comprendida, la doctrina y las obras del Jesús histórico no son importantes en cuanto tales, sino que basta el puro hecho, si ese hecho significa toda la realidad de la persona que, como tal, es doctrina, coincide con su obra y tiene en ella su particularidad y singularidad. La persona de Jesús es su doctrina, y su doctrina es él mismo. La fe cristiana, es decir, la fe en Jesús como Cristo es, pues, verdadera .fe personal.. Partiendo de aquí, podemos comprender lo que significa. La fe no es la aceptación de un sistema, sino de una persona que es su palabra; la fe es la aceptación de la palabra como persona y de la persona como palabra.

El punto de partida de la profesión de fe: la cruz.

Un paso retrospectivo hacia el punto de origen de la profesión de fe cristiana iluminará lo que hemos dicho. Podemos hoy día afirmar con cierta seguridad que el punto de origen de la fe en Jesús como Cristo, es decir, el punto de origen de la fe .cris.tiana es la cruz. Jesús mismo no se proclamó directamente como Cristo (Mesías). Esta afirmación, un poco extraña, se deduce con bastante claridad de las desaveniencias de los historiadores, muya a menudo desconcertantes; no se la puede esquivar cuando uno se enfrenta en justa crítica con el apresurado sistema de sustracción puesto en marcha por la investigación actual. Jesús, pues, no se proclamó abiertamente como Mesías (Cristo); Pilato, tendiendo la petición de los judíos, con la inscripción condenatoria escrita en todas las lenguas entonces conocidas y colgada de la cruz, lo proclamó rey de los judíos, Mesías, Cristo. La inscripción con el motivo de la sentencia, condena a muerte de la historia, se convirtió en paradó-jica unidad, en .profesión., en raíz de la que brotó la fe cristiana en Jesús como Cristo.

Jesús es Cristo, es rey en cuanto crucificado. Su ser-crucificado es su ser-rey. Su ser-rey es el don de sí mismo a los hombres, es la identidad de palabra, misión, existencia en la entrega de la misma existencia; su existencia es, pues, su palabra: Él es palabra porque es amor. Desde la cruz comprende la fe progresivamente que ese Jesús no solo ha hecho y dicho algo, sino que en él se identifican mensaje y persona, que él siempre es lo que dice. Juan sólo tuvo que sacar la última y sencilla consecuencia: si esto es así .tal es la idea cristológica fundamental de su evangelio. Jesucristo es .palabra.; el Logos mismo (la palabra) es persona, pero no una persona que pronuncia palabras, sino que es su palabra y su obra; existe desde siempre y para siempre; es el fundamento que sostiene el mundo; esa persona es la inteligencia que nos sostiene a todos.

Partiendo de la cruz, el desarrollo de la comprensión que llamamos fe hizo que los cristianos llegasen a identificar persona, palabra y obra. En último término, eso es lo decisivo; todo lo demás es secundario. Por eso su profesión de fe puede limitarse simplemente al acoplamiento de las palabras de Jesús y de Cristo; en esa unión se dice todo. A Jesús se le contempla desde la cruz que habla más fuerte que todas las palabras; él es el Cristo; no necesitamos nada más. El yo crucificado del Señor es una realidad tan plena que todo lo demás puede relegarse a un lugar secundario. En un segundo estadio, partiendo de esta comprensión adquirida, se reflexiona retrospectivamente en sus palabras. La comunidad que esto recuerda ve asombrada cómo en la palabra de Jesús existe idéntica concentración en su yo; cómo su mismo mensaje, leído desde atrás, corre siempre a ese yo, conduce a la identidad de palabra y persona. En un último estadio Juan pudo unir ambos movimientos. Su evangelio es a un tiempo la lectura continuada de las

palabras de Jesús desde su persona y de su persona desde sus palabras. La plena unidad entre Cristo y Jesús que para la historia siguiente de la fe es constitutiva y siempre lo será [11], aparece el hecho de que para Juan la .cristología., testimonio de la fe en Cristo, es mensaje de la historia de Jesús y, por el contrario, la historia de Jesús es cristología.

Jesús, el Cristo.

Según esto, es claro en qué sentido y hasta qué punto podemos seguir el movimiento iniciado por Bultmann. Hay como una especie de concentración en el hecho de la existencia de Jesús, como una intromisión de las obras de Jesús en la fe en Cristo; su palabra más propia es él mismo. ¿Pero no nos hemos apartado demasiado a la ligera del problema suscitado por Harnack? ¿Qué hacer con el mensaje del Dios-Padre, opuesto al cristológico, qué hacer del mensaje de amor a todos los hombres que supera y traspasa los límites de la fe? ¿Puede ser absorvido por un dogmatismo cristológico? El interés por conocer la fe de la primitiva cristiandad y de la Iglesia de todos los tiempos ¿no relega a un segundo plano y oculta con el velo de una fe que se ha olvidado del amor, lo más importante que puso de relieve la teología liberal? A eso puede llegarse y a eso se ha llegado alguna vez. Pero negamos radicalmente que ése sea el sentido de la expresión.

Quien reconoce al Cristo en Jesús y solamente en él, quien reconoce a Jesús como Cristo, quien comprende la total identidad de la persona y de la obra como algo decisivo, deja a un lado la exclusividad de la fe y su oposición al amor, une fe y amor en una misma realidad y no piensa en separarlos. El lazo de unión entre Jesús y el Cristo, la inseparabilidad de la persona y de la obra como algo decisivo, deja a un lado la exclusividad de la fe y su oposición al amor, une fe y amor en una misma realidad y no piensa en separarlos. El lazo de unión entre Jesús y el Cristo, la inseparabilidad de la persona y de la obra, la identidad del hombre con su acto de entrega, son el lazo de unión entre el amor y la fe, ya que el yo de Jesús, su persona, que es el punto central, tiene esta propiedad: su yo no es en modo alguno un yo separado, sino ser procedente del Padre y ser para el vosotros los hombres. Es identidad de Logos (verdad) y de amor; así se convierte el amor en Logos, en verdad del ser humano. En consecuencia, la fe exigida por una cristología así es ingreso en la franqueza universal del amor sin condiciones; ya que creer en un Cristo así significa hacer del amor el contenido de la fe hasta el poder afirmar que el amor es fe [12].

JESUCRISTO, VERDADERO DIOS Y VERDADERO HOMBRE

El problema.

Volvamos al problema cristológico en sí, para que todo lo afirmado anteriormente no parezca ni simple aseveración ni evasión en busca de lo moderno. El sí cristiano afirma que Jesús es el Cristo, es decir, aquel en quien se identifican persona y obra; de ahí llegábamos a la unidad de la fe y del amor. La fe cristiana no es pura idea ni puro contenido doctrinal autónomo; por el contrario está orientada al yo de Jesús, a un yo que es plena apertura, plena .palabra., pleno .hijo.. También hemos dicho antes que lo conceptos .palabra. e .hijo. expresan el carácter dinámico de la existencia, su pura *actualitas*. La palabra no es algo cerrado en sí mismo, procede de alguien y

se dirige a alguien que ha de escucharla; la palabra consiste en la unión del .de. y del .para.. Todo esto podemos resumirlo en estas palabras: la fe cristiana no se refiere a ideas, sino a una persona, a un yo que es palabra e hijo, total apertura.

De aquí se deduce una doble consecuencia en la que sale a la luz el dramatismo de la fe en Cristo, es decir, de la fe en Jesús como Cristo, como Mesías, y su necesaria e histórica transformación en el gran escándalo de la fe en el hijo como fe en la verdadera divinidad de Jesús. Si esto es así; si se profesa la fe en ese yo que es pura apertura, total ser del Padre; si en toda su existencia es .hijo. .*actualitas* del puro servicio. ; si, con otros términos, esa existencia no sólo ama, sino que es amor, ¿no hemos de identificarlo con Dios, con el único ser que es amor? ¿Jesús, el Hijo de Dios, no sería entonces Dios? (Jn 1,1). Pero demos la vuelta al problema: si este hombre es lo que hace, si está detrás de todo lo que dice, si es para los demás, si en ese darse es él mismo, si es el que al entregarse se ha encontrado (cf. Mc 8,35), ¿no es lo más humano del hombre, la realización de lo humano a secas? ¿No se disuelve la cristología (discurso sobre Cristo) en teología (discurso sobre Dios)? ¿No tendríamos antes que reclamar apasionadamente a Jesús como hombre? ¿No tendríamos que concebir la cristología como humanismo y antropología? ¿No debería el hombre auténtico, por ser plena y propiamente lo que es, ser Dios? ¿No debería Dios ser el auténtico hombre? ¿No podría ser que el humanismo más radical y la fe en el Dios se superpusiesen uno a otro, es más, que se identificasen?

Creo que estos problemas, que sacudieron fuertemente a la Iglesia de los cinco primeros siglos, nacen simplemente de la profesión de fe cristológica; el interés que cada período dio a estos problemas se refleja en los concilios ecuménicos que afirmaron los *tres problemas*.

Esta triple afirmación fija el contenido y la forma final del clásico dogma trinitario que así quiere permanecer fiel a la sencilla profesión original de fe en Jesús como .Cristo.. Con otros términos, el desarrollo cristológico del dogma afirma que la radical mesianidad de Jesús exige la filiación y que la filiación incluye la divinidad. Si lo entendemos así, es .lógico., es expresión comprensible, mientras que de lo contrario caemos en el mito. Pero no con menos decisión profesa el dogma que Jesús en su servicio más radical es lo más humano del hombre, y afirma así la unidad de la teología y de la antropología; ahí estriba desde ahora lo más conmovedor de la fe cristiana.

De nuevo surge un problema: Aceptamos la fatalidad de la lógica desarrollada y con ella la íntima consecuencia del dogma; pero hemos de confrontarle con los hechos; hemos elaborado un sistema precioso, pero quizá hayamos dejado atrás la realidad; quizá nos falte la base y el sistema ya no sirva para nada. Con otras palabras: tenemos que ver si los datos bíblicos y la explicación crítica de los hechos nos dan pie para comprender la filiación de Jesús, como lo hemos hecho y como lo hace el dogma cristológico. Hoy día a este problema se da decididamente una respuesta negativa que parece evidente. A muchos les parece que responder afirmativamente es caer en una posición precrítica que no ha de tenerse en cuenta. Yo quisiera mostrarles que no sólo se puede responder afirmativamente, sino que así debe hacerlo quien no quiera caer en insignificancias racionalistas o en las ideas mitológicas sobre el hijo, que ya fueron superadas por la fe bíblica en el hijo y por la explicación que de ella dio la Iglesia primitiva [13].

El clisé moderno del Jesús histórico.

Procederemos lentamente. ¿Quién era Jesús de Nazaret? ¿Cómo se comprendió a sí mismo? El clisé que la teología moderna comienza[14] a divulgar en nuestros días suena más o menos así: el Jesús histórico tuvo que presentarse como una especie de maestro profético nacido en la cálida atmósfera escatológica del judaísmo tardío de su tiempo; en ese ambiente cargado de escatología predicó que se acercaba el reino de Dios; la expresión, en perfecta consonancia con los tiempos, rezaba así: el reino de Dios, el fin del mundo vendrá muy pronto. Pero, por otra parte, Jesús acentuó tanto el hora que el tiempo venidero no parecía lo decisivo a un observador atento. Aunque Jesús pensaba en el futuro, en el reino de Dios, esto no era sino una invitación a la conversión, a la decisión: el hombre estaba comprometido con el presente que entonces apremiaba.

No nos detendremos a ver si puede significar algo ese mensaje sin contenido con el que él mismo se comprometió; veamos más bien cómo se desarrolló. Jesús fue crucificado y murió como un fracasado por motivos que no podemos reconstruir; después, sin que sepamos cómo, nació la fe en la resurrección, es decir, se creyó que vivía y que todavía significaba algo. Paulatinamente se desarrolló esta fe y posteriormente se formó una concepción igualmente comprobable según la cual Jesús volvería al final de los tiempos como hijo del hombre o como Mesías; después se relacionó retrospectivamente esta esperanza con el mismo Jesús histórico, en su boca se pusieron frases alusivas y explicativas de la misma, y ahora daba la impresión de que él mismo se había anunciado como hijo del hombre o Mesías que vendría al final de los tiempos. Según nuestro clisé, el mensaje pasó muy pronto del mundo semita al helénico; este hecho tuvo consecuencias importantísimas: Dentro del mundo judío se había predicado a Jesús mediante categorías judías (hijo del hombre, Mesías), pero estas categorías eran incomprensibles para el mundo helénico; esto dio lugar a la aparición de concepciones griegas; en lugar del esquema judío del hijo del hombre o Mesías entraron las categorías griegas de .hombre divino. u .hombre de Dios. que hicieron comprensible la figura de Jesús.

El .hombre divino. del helenismo tiene dos rasgos característicos fundamentales: obra milagros y tiene origen divino, es decir, procede de Dios padre de alguna forma; su origen medio divino y medio humano lo hace Dios-hombre u hombre divino. La aplicación a Jesús de la categoría de hombre divino tuvo como consecuencia que se trasladasen a él las dos características antes mencionadas, entonces se comenzó a decir que había obrado milagros; por idénticas causas se creó el mito del nacimiento virginal, esto contribuyó, por su parte, a concebir a Jesús como Hijo de Dios, ya que ahora Dios parecía ser su padre de forma mítica. De este modo, cuando el helenismo concibió a Jesús como hombre-divino, con las necesarias consecuencias, trasformó la idea de la cercanía a Dios, que para Jesús había sido decisiva, en la idea .ontológica. de la procedencia de Dios. La fe de la Iglesia primitiva siguió esta huella hasta que, por fin, el dogma de Calcedonia fijó el concepto de la filiación divina de Jesús. Este concilio dogmatizó el mito mediante la idea del origen ontológico divino de Jesús y lo rodeó de una erudición tal que las expresiones míticas terminaron por convertirse en el núcleo de la ortodoxia. Con esto se cambió totalmente el punto de partida.

El pensar histórico ve en todo eso un absurdo edificio que aceptan actualmente los creyentes gregarios; por lo que a mí respecta, aun prescindiendo de la fe cristiana y de los conocimientos históricos, prefiero creer que Dios se ha hecho hombre a aceptar como verdadero ese conglomerado de hipótesis. Desgraciadamente no podemos entrar aquí en detalles sobre la problemática histórica; eso pediría un estudio amplio y paciente. Debemos y tenemos que

limitarnos a un punto decisivo alrededor del cual gira todo el problema: la filiación divina de Jesús. Procediendo con precaución en cuanto al lenguaje y no mezclando las cosas que nos gustaría ver juntas, podemos afirmar lo siguiente:

Legitimidad del dogma cristológico.

a).- El problema del hombre divino..

El concepto de hombre divino no aparece nunca en el Nuevo Testamento, pero tampoco en la antigüedad se califica al .hombre divino. de .hijo de Dios.. Estas dos observaciones son importantes, históricamente no depende un concepto de otro ni tiene nada que ver con el otro en cuanto a su contenido. Ni la Biblia conoce al hombre divino ni la antigüedad conoce la idea de la filiación divina en el ámbito del hombre divino. Es más, nuestras investigaciones nos dicen que incluso el concepto .hombre divino. apenas se utilizaba en tiempos precristianos; surgió solamente más tarde [15] . Pero prescindamos de esta observación, lo cierto es que el título hijo de Dios y todo lo que implica no puede explicarse por el contexto del título y de la idea del hombre divino. Históricamente hablando, los dos esquemas son completamente diversos y no presentan mutuos puntos de contacto.

b).- La terminología bíblica y su relación con el dogma.

El lenguaje del Nuevo Testamento distingue claramente entre la designación de .hijo de Dios. y el calificativo de .el Hijo.. Ambas cosas pueden parecer lo mismo a quien no distinga lingüísticamente, de hecho ambas designaciones se rozan y relacionan mutuamente, pero originalmente pertenecen a diferentes ambientes, tienen orígenes diversos y expresan cosas distintas.

a.)- Hijo de Dios.

La expresión de .hijo de Dios. procede de la teología real del Antiguo Testamento, que a su vez muestra su afinidad con la desmitologización de la teología real oriental; su significado se expresa en la teología de la elección. El salmo 2,7 puede citarse como ejemplo clásico de este hecho, es decir, de la aceptación de la teología real oriental y de su desmitologización mediante la idea de elección. El salmo citado es además un decisivo punto de partida del pensamiento cristológico; en el verso 7 se dirige al rey de Israel este oráculo: *Voy a promulgar el decreto del Señor. Yavé me ha dicho: .Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado. Pídeme y haré de las gentes tu heredad, te daré en posesión los confines de la tierra..*

Este oráculo se recitaba en la ceremonia de entronización de los reyes de Israel, pero procede, como ya hemos dicho, de ritos orientales primitivos y reales en los que el rey se presentaba como hijo engendrado por Dios. Sin embargo, parece ser que sólo Egipto conservó esta concepción de la procreación del rey por parte de Dios: el rey se concebía aquí como una esencia engendrada por Dios, pero en Babilonia el mismo ritual se había desmitologizado y se celebraba al rey como hijo de Dios no en el sentido de la procreación, sino en el del derecho [16].

Cuando la corte davídica asumió la fórmula, desapareció completamente su sentido mitológico. La concepción de que el rey era físicamente engendrado por Dios quedó suplantada por otra, por

la que el rey era actualmente hijo de Dios; el acto de la procreación se concibió como acto de elección hecha por Dios. El rey es hijo, no porque Dios lo haya engendrado, sino porque lo ha elegido. No se celebra el acontecimiento físico, sino el poder de la voluntad divina que crea un nuevo ser. La teología de la elección del pueblo se condensa en la mencionada filiación. Según textos antiguos, por ejemplo Ex 4,22, Israel es el primogénito de Dios, su hijo amado. Cuando en la época real estos textos se aplican al caudillo del pueblo, la vocación de Israel se condensa en el sucesor de David. Él es el representante de Israel, el que asume el misterio de la promesa, de la vocación y del amor de Israel.

Además, teniendo ante los ojos la situación real de Israel, la aplicación del ritual real oriental realizada por el salmo podía parecer un sarcasmo de mal gusto. Era lógico que al faraón o el rey de Babilonia se les celebrase en el momento de su coronación haciendo votos por el dominio universal: .Te daré en posesión los confines de la tierra. Podrás regirlos por cetro de hierro, romperlos como vasija de alfarero.. Pero lo que era lógico aplicado a los poderosos de Babilonia y Egipto, aplicado al rey coronado en la montaña de Sión parecía pura ironía, ya que los reyes de la tierra no le temían; era él quien temblaba ante ellos. El domino del mundo aplicado al caudillo de las doce tribus podía parecer, como hemos dicho, irrisorio. Con otros términos, el manto tomado del ritual real oriental al que pertenece el salmo le venía demasiado grande al rey de Sión; por eso la historia obligó al pueblo a convertir este salmo en una profecía de esperanza; esto era para lo único que podía valer, ya que si se aplicaba al rey actual era incomprensible. Es decir, la teología real en un primer estadio pasó de la teología de la procreación física a la de la elección; pero en una segunda etapa la teología de la elección se convirtió en teología de la esperanza en el rey futuro; el oráculo real se transformó en promesa de que un día surgiría un rey que con razón podría decir:

Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado.
Pídeme y haré de las gentes tu heredad,
te daré en posesión los confines de la tierra.

Aquí comienza la utilización del texto por parte de la comunidad cristiana. Probablemente el salmo comenzó a aplicarse a Jesús en el contexto de la fe en la resurrección. La comunidad pensó que la resurrección de Jesús que ella aceptaba era el momento en el que se realizaba realmente el salmo. La paradoja es ciertamente grande. Es una contradicción creer que el que ha muerto crucificado en el Gólgota es el individuo de quien habla este salmo. ¿Qué significado tiene tal uso? Afirma que la esperanza en el rey futuro de Israel se realiza en el crucificado y resucitado a los ojos de la fe. Expresa la convicción de que aquel que murió en la cruz; aquel que renunció al poder del mundo (en el trasfondo oímos el temblor de los reyes de la tierra, el aniquilamiento con el bastón férreo); aquel que prohibió la espada y no envió a otros a la muerte, sino que él mismo murió por ellos; aquel que vio el sentido de la existencia humana no en el poder y en la autoafirmación, sino en el radical ser para los demás; es más, aquel que fue ser para los demás, de lo que es signo la cruz, a ése Dios le dice: .Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado..

Contemplando al crucificado, comprende el creyente el verdadero sentido de aquel oráculo y de la elección: no es un privilegio ni un poder para sí, sino un servicio a los demás. Ahí comprende el verdadero sentido de la historia de la elección, el verdadero sentido de la realeza: ser .representación.. .Representar. significa ser para los demás haciendo sus veces. El sentido ha cambiado totalmente; al fracasado, al que colgado de la cruz le falta un pedazo de tierra donde apoyarse, al despojado de sus vestidos, al que parece abandonado incluso por Dios, se dirige el oráculo: .Tú eres mi hijo. Hoy .en este lugar. te he engendrado. Pídeme y haré de las gentes tu heredad, te daré en posesión los confines de la tierra..

La idea del hijo de Dios, que por el salmo 2 se convirtió en explicación y exégesis de la resurrección y de la cruz y entró a formar parte de la profesión de fe en Jesús de Nazaret, no tiene nada que ver con la idea griega del hombre divino ni puede explicarse por ella. Es, más bien, la desmitologización de la idea real oriental que ya había desmitologizado el Antiguo Testamento; designa a Jesús como el verdadero heredero de toda la tierra, como el heredero de la promesa en quien se realiza el sentido de la teología davídica. La idea del rey aplicada a Jesús se entrecruza con la idea de esclavo; en cuanto rey es esclavo y en cuanto esclavo de Dios es rey. Esta unión tan fundamental para la fe en Cristo se prepara ya terminológicamente en la traducción griega del Antiguo Testamento: la palabra *pais* con la que se denomina al siervo de Dios puede significar también hijo; a la luz del acontecimiento Cristo tal duplicidad en el sentido puede aludir a la íntima identidad en la que ambas cosas se unen en Jesús [17].

La simultaneidad de hijo y de siervo, de gloria y de servicio, que suponía una plena explicación de la idea real y de la idea filial, ha encontrado su formulación exacta en la carta a los filipenses (2, 5-11), escrita en el ambiente cristiano palestinense. Se alude ahí a los sentimientos de Cristo que siendo igual a Dios no codició tal semejanza, sino que descendió a la nada del esclavo hasta el pleno vaciamiento. La palabra *evacuatio* empleada por el texto latino alude a esta traducción, a que se ha .vaciado., a que abandonando su ser -para-sí, ha entrado en el puro movimiento del .para.. Pero precisamente ahí, como muy bien dice el texto, es el Señor de todo el universo ante quien éste realiza la *proskynesis*, es decir, el rito y el acto de sumisión. El que voluntariamente obedece, se convierte en dominador; el que ha bajado a la nada de su vaciamiento se convierte, por eso mismo, en el Señor del mundo. Por otro camino, pues, llegamos a lo que antes afirmábamos al hablar del Dios uno y trino: el que no se apropia de nada, sino que es pura relación, se identifica con el absoluto, con el Señor. El Señor ante quien se inclina reverente el mundo es el cordero sacrificado que presenta la existencia como puro acto, como puro .para.. La liturgia cósmica, el homenaje del universo, gira en torno al cordero (Apoc 5).

Pero volvamos al problema del título de hijo de Dios en relación con el mundo antiguo. Hemos de reconocer que el mundo helenista y romano nos ofrece un auténtico paralelo lingüístico y conceptual, no con la idea del .hombre divino. con la que nada tiene que ver, sino con la designación de Jesús como hijo de Dios, expresión que motiva una nueva comprensión del poder, de la realeza, de la elección y de la existencia humana: También al emperador Augusto se le llama .hijo de Dios. (*Divi filius*)[18]; encontramos aquí las mismas palabras que emplea el Nuevo Testamento al describir a Jesús. Por vez primera aparece en el mundo antiguo, en el culto romano al emperador, el título de .hijo de Dios. relacionado con la ideología real; esto no se da ni puede darse en ningún otro sitio por la ambigüedad de la palabra .Dios. [19]; reaparece cuando renace la ideología real oriental, de la que procede.

Con otras palabras decimos que el título .hijo de Dios. pertenece a la teología política de Roma y se refiere, como hemos visto, al medio ambiente del que nació la designación neotestamentaria .hijo de Dios.. En realidad, ambas proceden del mismo lugar y fluyen de la misma e idéntica fuente, aunque por conductos independientes. En el antiguo oriente y en la Roma de los emperadores el título de .hijo de Dios. es parte de la teología política, pero el Nuevo Testamento utiliza la palabra en una dimensión nueva, originada a raíz de la explicación que le dio Israel al vincularla a la teología de la elección y la esperanza. De la misma raíz ha nacido algo completamente distinto; en el enfrentamiento de la profesión de fe en Jesús como hijo de Dios con la confesión en el emperador como hijo de Dios, se oponen prácticamente el mito desmitificado y el mito que seguía siendo mito. El deseo de dominio absoluto del divino emperador romano no podía admitir junto a sí la teología real e imperial que vivía en Jesús como hijo de Dios. Por eso de la *matyria* (testimonio) nació el *martyrium*, insulto a la civilización del poder político [20].

b.)- El Hijo..

La designación de Jesús como .el Hijo. se distancia del concepto .hijo de Dios. que ya hemos estudiado. Lingüísticamente la expresión tiene otra historia y pertenece al mundo del misterioso lenguaje de las parábolas que propuso Jesús, siguiendo la línea de los profetas y de los maestros sapienciales de Israel. La palabra establece sus reales no en la predicación exterior, sino en el círculo íntimo de discípulos de Jesús. La vida de oración de Jesús es fuente segura de donde fluye la palabra; corresponde íntimamente a la nueva invocación de Dios *Abba* [21].

El análisis esmerado de Joachim Jeremías ha puesto en evidencia cómo las pocas palabras que el Nuevo Testamento griego nos ha conservado en el original arameo nos indican muy bien la forma de hablar se Jesús. Impresionaron tanto a los oyentes y expresan tan bien lo particular del Señor y su singularidad, que se conservaron tal y como sonaban entonces; por eso podemos nosotros dirigirnos ahora a él con sus mismas palabras.

La invocación *Abba* .Padre. es una de ls pocas joyas literarias que la comunidad cristiana primitiva dejó sin traducir, por la importancia que para ella revestía. También en el Antiguo Testamento se le llamó a Dios Padre, pero la expresión *Abba* se diferencia de las del Antiguo Testamento por la familiaridad íntima que supone con Dios (se podría comparar con .papá., pero es mucho más sublime que ésta) [22]. La familiaridad expresada en la palabra *Abba* impidió que los judíos la aplicasen a Dios; al hombre no le está permitido acercarse tanto a Dios. Cuando la primitiva comunicación cristiana conservó esta palabra en su sentido original, afirmó que así oraba Jesús, que así hablaba con Dios y que esa intimidad con Dios le pertenecía personalmente a él.

A esta expresión, como ya hemos indicado, corresponde perfectamente la autodesignación de Jesús como Hijo. Ambas, *Abba e Hijo*, expresan el modo de orar de Jesús, su conciencia divina que también pudo contemplar el grupo de discípulos como a través de un velo. Hemos dicho que el título .hijo de Dios. procede del mesianismo judío y que es una forma muy rica, tanto histórica como teológicamente; aquí, en cambio, nos encontramos con algo completamente distinto, personal y profundo. Ahora vemos la experiencia de la oración de Jesús, su intimidad y relación con Dios que lo distingue de los demás hombres; pero tal intimidad no significa exclusivismo, sino que, por el contrario, está ordenada a introducir a los demás en esa intimidad con Dios; quiere que los hombres se presenten ante él de idéntica manera, que con él y en él llamen a Dios .Padre.; así de Dios ya no los separa una lejanía infinita, sino que entran en la intimidad que es realidad en Jesús.

El evangelio de Juan coloca en la base de la imagen de Cristo esta autodesignación de Jesús, que sólo en poquísimos textos (en la instrucción de los discípulos) aparece en los tres primeros evangelios. Todo esto responde a un rasgo fundamental del texto que interioriza el punto esencial. La autodesignación de Jesús como .hijo. es el hilo conductor del retrato del Señor; después, todo el tenor del evangelio explica el sentido trascendente de la palabra. Al hablar de la doctrina trinitaria, pusimos de relieve lo más importante; por eso aquí sólo heremos una observación que concuerde lo que allí afirmábamos.

Para Juan, cuando Jesús se llama a sí mismo hijo, no expresa el poder que le pertenece exclusivamente, sino la total relatividad de su existencia. Al describirse con esa categoría, explica su existencia como cosa esencialmente relativa, como cosa que no es sino .ser de. y .ser para.; pero al mismo tiempo, por ser relatividad total, coincide con lo absoluto. Por eso el título .hijo. es semejante a la designación de Jesús como .palabra. o .enviado.. Cuando Juan aplica a Jesús el dicho isaiano .yo soy., indica lo mismo, es decir, la total unidad con el .yo soy. que

resulta del pleno abandono. La espina dorsal de esta cristología cuya base nos la ofrecen los evangelios sinópticos y, mediante ellos, el Jesús histórico (*Abba!*), es lo que nosotros considerábamos antes como el punto de partida de toda cristología: la identidad de la obra y del ser, de la acción y la persona, el total entregarse de la persona a la obra y la total semejanza de la acción con la persona que no permanece detrás de la obra, sino que se entrega en ella.

Con razón puede, pues, afirmarse que Juan nos ofrece una .ontologización., un regreso al ser escondido detrás de lo fenomenológico del puro acontecer. Ya no se habla simplemente de la acción, de la obra, de las palabras y de la doctrina de Jesús; se afirma, más bien, que su doctrina es él mismo. Todo él es hijo, palabra, misión; su obra desciende hasta el fundamento de su ser, se identifica con él; lo característico estriba en la unidad del ser y de la acción. Para quien considere el conjunto y el trasfondo, esta radicalización de las expresiones, esta inclusión de lo ontológico supone una eliminación de lo anterior, algo así como la sustitución de la cristología del servicio por la triunfalista cristología de la glorificación que ya no puede ocuparse del esclavo y del crucificado y que por eso se refugia en el mito ontológico de Dios. Quien, por el contrario, observe rectamente el hecho, comprenderá plenamente todo lo anterior. El ser esclavo ya no se concibe como una obra detrás de la que está la persona de Jesús; el ser esclavo incluye toda la existencia de Jesús de tal modo que su ser es servicio. Y precisamente porque su ser no es sino servicio, es hijo. Aquí llega a su culmen la transmutación cristiana de los valores; aquí se pone en evidencia cómo el que se entrega al servicio de los demás, el que pierde su egoísmo y se vacía a sí mismo es el verdadero hombre, el hombre del futuro, la unión del hombre y Dios.

Demos un paso hacia adelante. Ahora es evidente que los dogmas de Nicea y Calcedonia sólo quisieron expresar la identidad entre el servicio y el ser, en la que sale a la luz toda la trascendencia de las palabras .abba-hijo.. Estas formulaciones dogmáticas y su cristología no prolongan las ideas míticas de la procreación. Quien esto afirme, demuestra que no tiene la menor idea de lo que es Calcedonia, del significado de la ontología ni de esas expresiones míticas. A tales expresiones no dieron origen las ideas míticas de la procreación, sino el testimonio de Juan que a su vez es prolongación del diálogo de Jesús con su Padre y del ser de Jesús para todos los hombres hasta su muerte voluntaria en la cruz.

Siguiendo estas observaciones, no nos será difícil afirmar que la .ontología. del cuarto evangelio y de las antiguas confesiones de fe contienen un actualismo mucho más radical que todo lo que hoy día aparece con la etiqueta de actualismo. Me contentaré, para citar sólo un ejemplo, con una expresión de Bultmann sobre el problema de la filiación de Jesús: .*Como la ekklesia, la comunidad escatológica, sólo es realmente ekklesia en cuanto acontecimiento, así el señorío de Cristo, su divinidad, es siempre y solamente acontecimiento.* [23] .

En esta forma de actualismo el verdadero ser del hombre Jesús permanece estático detrás del acontecimiento de la divinidad y de su ser-*Kyrios* como el ser de cualquier hombre; sólo en el punto secundario de inflamación se realizaría para cada hombre el encuentro con Dios en la audición de la palabra. De la misma manera que el ser de Jesús permanece estático detrás del acontecimiento, así el ser del hombre .en cualquier momento. puede ser alcanzado por lo divino, pero sólo en la zona de lo acaecedero. El encuentro con Dios se realiza aquí en el momento del acontecimiento, pero el ser queda separado de él. En esa teología me parece ver una especie de desesperación frente al ser que no puede hacernos confiar en que el ser mismo pueda ser acto.

La cristología de Juan y de las primitivas confesiones va mucho más lejos, porque afirma el ser mismo como acto: Jesús es su obra. Detrás de ella no está el hombre Jesús en el que no sucede nada. Su ser es pura *actualitas* de .de. y de .para.. Y porque ese ser es inseparable de su *actualitas* coincide con Dios y es el hombre ejemplar, el hombre del futuro en quien el hombre

aparece como realidad futura. En él se ve que el hombre no ha aprendido a ser él mismo; cuando se ha comprendido esto, uno se da cuenta de que la fenomenología y los análisis existenciales, por muy provechosos que sean, no bastan para la cristología; no son lo suficientemente profundos porque dejan intacto el campo del auténtico ser.

LAS SOLUCIONES DE LA CRISTOLOGIA

Las teologías de la encarnación y de la cruz.

Las observaciones que hemos hecho antes nos brindan acceso a las demás afirmaciones cristológicas fundamentales. En la historia de la fe cristiana que contempla a Jesús, se han desarrollado dos líneas distintas: la teología de la encarnación que, nacida en medio de una ideología griega, dominó en la tradición católica de oriente y occidente, y la teología de la cruz que se abrió paso entre los reformadores a raíz de las afirmaciones de Pablo y de las formas primitivas de la fe cristiana.

La primera, la teología de la encarnación, habla del ser y gira en torno a un hecho: un hombre es Dios y, por eso, Dios es hombre; todo esto es inaudito, pero también decisivo. Ante este acontecimiento, ante la unidad del hombre y de Dios, ante el hecho de la encarnación de Dios, palidecen todos y cada uno de los hechos que de ahí nacen. Frente a este hecho fundamental todos los demás son sólo algo secundario. La unión de Dios y del hombre es lo verdaderamente decisivo, lo salvador, el verdadero futuro del hombre al que tienden todas las líneas.

Por el contrario, la teología de la cruz no acepta la ontología; prefiere hablar de acontecimiento en vez de ontología; así continúa el testimonio inicial que no se preocupaba por el ser, sino por la obra de Dios en la cruz, y en la resurrección en la que Jesús destruyó la muerte y se reveló como Señor y esperanza de la humanidad.

Las dos teologías muestran tendencias diversas: la teología de la encarnación tiende a una consideración estática y optimista. El pecado de los hombres es como un estadio de tránsito de importancia bastante secundaria: lo importante no es que el hombre sea pecador y haya sido sanado. Superando tal separación realizada en el pasado, se fija en la unión del hombre y de Dios. En cambio la teología de la cruz tiende a una consideración dinámico-actual y crítico-universal del cristianismo, que comprende esto como una ruptura discontinua y repetida de la auto-seguridad del hombre en sí mismo y en sus instituciones, en último término, en la Iglesia.

Quien considere en su justa medida estas grandes formas históricas de la auto-comprensión cristiana de la fe, ciertamente no sufrirá la tentación de hacer una síntesis simplificadora. Estas dos formas estructurales, la teología de la encarnación y la de la cruz, han dado lugar a polaridades que no pueden armonizarse fácilmente en una síntesis sin perder lo más importante de cada una; han de continuar como polaridades actuales que se corrigen mutuamente y que en su contraposición aluden al todo. Sin embargo, a lo largo de nuestras reflexiones queremos mostrar la unidad de ambas, unidad que las posibilita como polaridades y que impide que ambas se desmoronen como realidades contradictorias.

Hemos visto que el ser de Cristo (teología de la encarnación) es *actualitas,* salida, éxodo de sí mismo; no es un ser que descanza en sí mismo, sino el acto de la misión, de la filiación, del servicio. Con otros términos: ese obrar no es puro obrar, sino ser que llega a la profundidad del ser y que se identifica con él. Este ser es éxodo, paso. Por eso una cristología del ser y de la

encarnación, rectamente comprendida, debiera pasar a la teología de la cruz e identificarse con ella; y también en sentido inverso, una teología de la cruz, justamente apreciada, debería convertirse en cristología del Hijo y en cristología del ser.

Cristología y doctrina de la redención.

Las afirmaciones anteriores apuntan a una segunda antítesis que ha enarbolado la historia; por lo demás está íntimamente relacionado con lo precedente. A lo largo del desarrollo histórico de la fe en Cristo se ha observado visiblemente la diferencia existente entre lo que se llamó .cristología.y .soteriología..

Por cristología se entendía la doctrina del ser de Jesús, que se convertía cada vez más en objeto de especulación sobre algo especial, incomprensible y limitado solamente a Jesús. La soteriología era la doctrina de la redención. Después que se había resuelto el problema ontológico, es decir, el problema de la unidad de Dios y hombre en Jesús, pero independientemente de él, se pasaba a estudiar lo que Jesús hizo históricamente y el modo como podía llegar hasta nosotros la eficacia de su obra. Se creía que estos dos problemas eran distintos; se reflexionaba sobre la persona y la obra de Cristo y se escribían tratados independientes; esto tuvo como consecuencia que ambas cuestiones se hicieran incomprensibles e irrealizables. Basta hojear los tratados de teología dogmática para darse cuenta de lo complicadas que eran esas teorías porque habían olvidado que ambas cuestiones solo podían comprenderse juntas.

Aludiré solamente al modo como la conciencia cristiana concibe la doctrina de la redención. Esta concepción se apoya en la teoría de la satisfacción ideada por Anselmo de Canterbury en el dintel de la Edad Media y que luego determinó casi exclusivamente el pensar de occidente; tal teoría no puede sustraerse a la parcialidad, incluso en su forma clásica, pero cuando se la considera con las lentes de aumento que ha creado la conciencia popular, parece un mecanismo grosero, completamente irrealizable.

Anselmo de Canterbury (1033-1109) llegó a deducir la obra de Cristo por motivos necesarios (*rationibus necessariis*) e irrefutablemente mostró que tuvo que llevarse a cabo tal y como se realizó. Sin entrar en detalles, podemos exponer así su pensamiento: El pecado del hombre se dirige contra Dios; así se viola infinitamente el orden de la justicia, y a Dios se le ofende también infinitamente. Por otra parte, la magnitud de la ofensa se mide por la grandeza del ofendido; es decir, las consecuencias son distintas si en vez de ofender a un medigo ofendo al presidente de una nación. La ofensa es, pues, mayor o menor según la grandeza del ofendido; ahora bien, como Dios es infinito, la ofensa que el hombre le ha causado por el pecado ha de ser también infinita. El derecho así violado tiene que ser reparado porque Dios es un Dios del orden y de la justicia, más aún, es la justicia misma, y como la ofensa es infinita, también la reparación necesaria debe ser infinita.

El hombre puede ofender infinitamente, a eso sí llega su capacidad, pero no puede reparar infinitamente; lo que él hace, por ser un ser finito, siempre será finito. La capacidad de perturbación es mayor que la capacidad de reparación; por eso entre la reparación del hombre y la magnitud de su culpa siempre existe un abismo infinito e insuperable, y todos y cada uno de sus gestos de reconciliación sólo pueden evidenciar su impotencia para superar el abismo infinito que él mismo ha creado.

Pero ¿quedará el orden perturbado para siempre? ¿quedará el hombre sumido para siempre en el abismo? Anselmo recurre aquí a Cristo; su respuesta reza así: Dios mismo repara la culpa, pero no mediante una simple amnistía (cosa posible) que no restablecería el orden desde dentro, sino mediante la encarnación del infinito que, como hombre, pertenece al género humano; pero al mismo tiempo tiene la capacidad de llevar a cabo la reparación, cosa que no le está permitida al hombre. La redención es, pues, graciosa, pero a la vez es la reparación del derecho violado.

Anselmo creyó haber dado así una respuesta satisfactoria al problema *cur Deus homo*, al problema del por qué de la encarnación y de la cruz. Sus ideas dominaron por espacio de mil años en la cristiandad occidental. Cristo tuvo que morir en la cruz para reparar la ofensa infinita y para restablecer así el orden perturbado.

Nadie niega que esta teoría contiene intuiciones decisivas tanto bíblicas como humanas; quien la examine con un poco de paciencia se dará cuenta de ello. En cuanto intento de armonizar cada uno de los elementos bíblicos en una síntesis radical, merece la atención de todos los tiempos. Pero ¿quién no ve que, a pesar de todas las ideas jurídicas y filosóficas que aquí se ponen en juego, lo importante es la verdad afirmada en la Biblia con la palabra .para.? Indica esta que nosotros en cuanto hombres vivimos inmediatamente de Dios, de los demás y en último término de Aquél que vivió por nosotros. ¿Quién no se da cuenta de que ahí da señales de vida el concepto bíblico de elección según el cual ésta no es un privilegio del elegido, sino una vocación del ser-para-los-demás? Es vocación a ese .para. en el que el hombre deja de agarrarse a sí mismo y se atreve a dar el salto en el infinito por el cual volverá en sí.

Pero aun admitiendo todo esto, nadie podrá negar que la perfecta lógica del sistema divino-humano de la justificación desfigura las perspectivas y sumerge la imagen de Dios en una luz sospechosa.

Sobre estas ideas volveremos cuando hablemos del sentido de la cruz. Por ahora nos contentaremos con afirmar que las cosas cambian mucho si, en vez de la división entre la obra y la persona de Jesús, admitimos que en Jesús no se trata de una obra separada de él, de una obra que Dios, obligado a guardar el orden, pueda exigir. No se trata, para decirlo con palabras de Gabriel Marcel, de un tener de la humanidad, sino de su ser. ¡Y cómo cambian las cosas cuando se entiende la clave paulina según la cual Cristo es el .último hombre. (1 Cor 15,45), el hombre definitivo, el que lleva a los hombres a su futuro que consiste en estar unido a Dios y no sólo en ser puro hombre.

Cristo, el último hombre.

Hemos llegado a un punto en el que podemos intentar hacer una síntesis de lo que significa nuestra profesión de fe: .Creo en Jesucristo, su único hijo, nuestro Señor.. según lo que antes hemos afirmado, la fe cristiana ve en Jesús de Nazaret el hombre ejemplar; en efecto, así podemos traducir libremente el concepto paulino de .último hombre. antes mencionado. Pero precisamente por ser el hombre ejemplar y normativo supera lo límites del ser humano; sólo así es en verdad el hombre ejemplar, ya que el hombre está más en sí cuanto más está en los demás. Sólo llega a sí mismo mediante los demás y mediante el estar con ellos, cuando está con ellos.

Esto es también válido en su sentido más profundo. Si el otro es simplemente alguien, es su propia perdición. El hombre está orientado al otro, al verdaderamente otro, a Dios; está tanto más en sí mismo cuando más está en el totalmente otro, en Dios. Según eso, el hombre es totalmente

él cuando deja de estar en sí, cuando deja de encerrarse en sí mismo y de afirmarse, cuando es pura apertura a Dios. Con otras palabras, el hombre llega a sí mismo cuando se supera. Cristo es el que en verdad se supera a si mismo; por eso es el hombre que en verdad llega a sí mismo.

El Rubicón de la encarnación se supera ante todo con el paso del animal al Logos, de la simple vida al espíritu. El .barro. se convirtió en hombre en el momento en que ya no era una esencia que simplemente estaba ahí, sino cuando superando su existencia y la realización de su necesidad se abría al todo. Pero este primer paso por el que el Logos, la inteligencia y el espíritu entraron en este mundo, se realiza en primer lugar cuando el Logos mismo, la inteligencia creadora, y el hombre se unen. La plena encarnación del hombre supone la encarnación de Dios; en ella se cruza por primera vez y definitivamente el puente de lo .animal. a lo .lógico. y se abre la suprema posibilidad que comienza cuando por primera vez una esencia formada de barro y tierra se supera a sí misma y a su mundo, y habla al tú de Dios. La apertura al todo, a lo infinito, es lo que constituye al hombre. El hombre se hace hombre cuando se supera infinitamente; por tanto, es más hombre cuanto menos encerrado está en sí mismo, cuanto menos .limitado. está. Repitámoslo: el hombre, el hombre verdadero, es el que más se abre, el que no sólo toca el infinito .¡el infinito!., sino el que es uno con él: Jesucristo. En él llega a su término la encarnación [24].

Hagamos esta observación: Partiendo de la idea del .hombre ejemplar. hemos intentado antes comprender la primera superación de lo propio que, según la fe, es decisivo en el caso de Jesús; esta superación consiste en que en él se unen la humanidad y la divinidad. Pero por segunda vez deben desaparecer los límites. Si Jesús es el hombre ejemplar en quien se manifiesta la verdadera figura del hombre, la idea de Dios con él no puede limitarse a ser excepción absoluta, curiosidad en la que Dios nos muestra lo que es posible, ya que su existencia atañe a toda la humanidad. El Nuevo Testamento pone esto de manifiesto cuando lo llama .Adán.; en la Biblia esta palabra expresa la unidad de todo el género humano; con razón puede hablarse de una .personalidad corporativa. [25]. Ahora bien, si Jesús se llama Adán es porque reúne en sí a todo el género .Adán.. La realidad que Pablo llama .Cuerpo de Cristo., y que hoy día nos es en gran parte incomprensible, es exigencia íntima de la existencia que no puede ser excepción, sino que tiene que .atraer a sí. a toda la humanidad (Cf. Jn 12,32).

Ha sido un gran mérito de Teilhard de Chardin, que todos hemos de reconocer, considerar estas ideas desde la imagen moderna del mundo y haberlas concebido rectamente mediante una bien pensada tendencia a lo biológico; en todo caso ha abierto un nuevo camino. Veamos lo que él mismo nos dice: La mónada humana .no puede ser absolutamente ella misma mas que cesando de serlo sola. [26]. En el trasfondo está presente la idea de que en el cosmos, junto al doble orden de lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, existe un tercer orden que determina la auténtica corriente de la evolución; es el orden de los conjuntos infinitos; es la auténtica meta del siempre ascendente proceso de evolución; alcanza una primera meta cuando aparece vivo; después avanza sin detenerse hacia la formación sumamente coherente que proporciona al cosmos un centro nuevo:

El lugar que ocupan los planetas en la historia de los cuerpos estelares es diminuto y casual; pero a fin de cuentas constituyen el punto vital del universo; son el eje, en ellos se tiende principalmente a la producción de grandes moléculas [27].

Considerar el mundo según la medida dinámica de la complejidad significa .una total transmutación de los valores, un cambio de perspectiva. [28].

Pero volvamos al hombre: Hasta ahora el hombre es lo máximo en complejidad, pero no tiene fin como pura mónada humana; su misma formación exige un ulterior movimiento de complexión: *¿No presenta el hombre al mismo tiempo un elemento en relación con un individuo centrado en sí mismo, es decir, con una .persona., y tmbién en relación con una síntesis nueva y superior?* [29].

Esto significa, por una parte, que el hombre es un fin que no puede retroceder ni mezclarse, pero, por otra, no llega a su meta en la yuxtaposición con los demás individuos, sino que revela un elemento que exige una totalidad que lo abarque, sin perturbarlo. Veamos otro texto que nos indicará a dónde nos llevan estas ideas: *En contra de las hipótesis todavía válidas en el campo de la física, lo estable no se encuentra abajo, en lo infraelemental, sino arriba, en lo ultrasintético* [30].

Esto muestra cómo .sólo su combinación superior da a las cosas conexión y relación. [31]. A mi modo de ver nos encontramos ante una afirmación central; la concepción dinámica del mundo perturba así la representación positivista, más cercana a nosotros, según la cual lo estable consiste en la .masa., en la materia dura. Incisivamente se nos muestra aquí, porque no estamos acostumbrados a ello, que a la postre el mundo está construido y relacionado .desde arriba.. Todo esto nos da pie para yuxtaponer dos textos de Teilhard que nos explicarán su visión sintética: *La energía universal debe ser una energía pensante; en su evolución no puede ser menos que las metas animadas por su operación. Y además los atributos cósmicos del valor no excluyen necesariamente que reconozcamos en ellos una forma trascendente de personalidad* [32].

Ahora podemos comprender el punto final de todo el movimiento, como lo presenta Teilhard: la corriente cósmica se mueve .en dirección a un estado inaudito, casi mono-molecular... donde todo yo... está determinado a alcanzar su meta en algún misterioso superego. [33]. El hombre, por ser un yo, es un fin, pero la dirección del movimiento de su ser indica que es una figura que pertenece a un .super-yo. que lo abarca sin eliminarlo; sólo en tal unión aparecerá la forma del hombre futuro en quien la humanidad llegará a la meta de sí misma.

En realidad se comprende aquí de forma nueva la dirección de la cristología paulina, partiendo de la concepción moderna del mundo y con un lenguaje a veces demasiado biológico. La fe ve en Jesús al hombre en el que, hablando según el esquema biológico, se ha realizado la próxima etapa de la evolución; al hombre en quien ha tenido lugar la ruptura del modo limitado de ser del hombre, de la inclusión monádica; la fe ve en Jesús al hombre de quien no se excluyen la personalización y la socialización, sino que se ratifican; el hombre en el que se une la suprema unidad .Pablo hablaría del .cuerpo de Cristo., más aún, de quienes .son uno en Cristo.. y la suprema individualidad; la fe contempla en Jesús al hombre en quien la humanidad toca su futuro y se transforma extraordinariamente en sí misma, porque mediante él toca a Dios, participa de él y alcanza así su más auténtica posibilidad. Partiendo de ahí, la fe ve en Jesús el inicio del movimiento en el que la humanidad dispersada es introducida en el ser del único Adán, del único .cuerpo., del hombre futuro. En él ve la fe el movimiento que conduce al futuro del hombre en el que éste queda .socializado., incorporado a lo único, pero de tal forma que el individuo no queda eliminado, sino que llega plenamente a sí mismo.

No me parece difícil demostrar que la teología joánica apunta en la misma dirección. Recordemos la frase de Jn 12,32 a la que hemos aludido antes: .Cuando sea levantado de la tierra atraeré todo a mí.; la frase explica el sentido de la muerte de Jesús en la cruz. Como quiera que la cruz es el centro de toda la teología joánica, la frase citada indica la dirección de todo el evangelio. El acontecimiento de la crucifixión aparece ahí como el evento de la apertura en que las mónadas humanas diseminadas entran en el abrazo de Jesucristo, en el espacio que abarcan sus brazos extendidos para llegar a la meta de la humanidad. Si esto es así, Cristo en cuanto

hombre futuro no es el hombre para sí, sino el hombre esencialmente para los demás; en cuanto hombre totalmente abierto es el hombre del futuro; el hombre para sí, el hombre que quiere permanecer en sí mismo, es el hombre del pasado que debemos olvidar para continuar nuestro camino. Con otras palabras, el futuro del hombre consiste en .serpara.. Fundamentalmente se confirma aquí una vez más el sentido de la doctrina de las tres Personas Divinas: la relación a la existencia dinámicaactual que es esencialmente apertura en el movimiento entre el .de. y el .para.. Una vez más se presenta aquí Cristo como el hombre totalmente abierto en quien desaparecen los límites de la existencia, como el hombre que es .paso. (Pascua).

De nuevo llegamos al misterio de la cruz y de la Pascua que, según la Biblia, es el misterio del paso. Juan, que es quien más ha reflexionado sobre estas ideas, concluye su presentación de Jesús con la imagen de la existencia que ya no tiene límites, sino que es pura apertura: *Uno de los soldados le atravesó el costado, y al instante salió sangre y agua* (Jn 19,34).

El detalle del costado traspasado por la lanza para Juan no es sólo una escena de la cruz, sino toda la historia de Jesús. Ahora, cuando la lanzada ha terminado con su vida, su existencia es totalmente apertura; es completamente .para.; en verdad ya no es individuo, sino el .Adán. de cuyo costado nace Eva, la nueva humanidad. La palabra costado (que no se ha de traducir .costilla.) resume en toda su profundidad la escena de Gn 2,21 s. en la que Eva es formada de la costilla de Adán, simbolizando así la perpetua relación mutua y su unidad en la misma humanidad. El costado abierto del nuevo Adán repite el misterio creador del .costado abierto. del varón: es el comienzo de una nueva y definitiva comunidad de hombres. La sangre y el agua son símbolos con los que Juan alude a los principales sacramentos cristianos, bautismo y eucaristía, y mediante ellos a la Iglesia, signo de la nueva comunidad de hombres [34]. El totalmente abierto, el que realiza el ser como recibir y dar, aparece aquí como lo que siempre fue, como .hijo. . Como el mismo Juan afirma, en la cruz Jesús entra en su hora; esto explicará un poco ese misterioso modo de hablar.

Todo esto indica también que con razón podemos hablar del hombre futuro y que en verdad todo esto tiene muy poco que ver con el optimismo romántico del progreso, ya que el hombre para los demás, el hombre abierto que inicia así un nuevo comienzo para los demás, es el hombre del holocausto, el hombre sacrificado. El futuro del hombre cuelga de la cruz; la cruz es su salvación. El hombre no vuelve en sí sino cuando rompe las paredes de su existencia, cuando mira al traspasado por la lanza (Jn 19,37), cuando sigue al que, en cuanto traspasado, en cuanto abierto, abre el camino que conduce al futuro. Esto significa, finalmente, que el cristianismo, que por ser fe en la creación cree en el primado del Logos, en la inteligencia creadora como principio y origen, lo acepta también específicamente como fin, como futuro, como lo venidero. En esta perspectiva hacia lo venidero estriba el auténtico dinamismo histórico de lo cristiano que en el Antiguo y Nuevo Testamento realiza la fe como esperanza y promesa.

La fe cristiana no es pura visión retrospectiva del pasado ni un detenerse en el origen que yace temporalmente detrás de nosotros; pensar así sería puro romanticismo y pura renovación. Pero tampoco es simplemente mirada a lo eterno, eso sería platonismo y metafísica. Es ante todo mirada hacia adelante, tanteo de esperanza; pero no sólo eso, la esperanza se convertiría en utopía si la meta a la que espira fuese creación del hombre; es verdadera esperanza porque se integra en el sistema de coordenadas de tres grandezas: la del pasado, es decir, la de la transformación realizada; la de la actualidad de lo eterno que hace del tiempo divino una unidad, y la del futuro que afecta a Dios y al mundo, y así hace de Dios en el mundo y del mundo en Dios el punto omega de la historia.

Según la fe cristiana diríamos que para la historia Dios está al final, pero que para el ser Dios está al principio; este es el comprensivo horizonte de lo cristiano que se aleja tanto de la pura metafísica como de la ideología del futuro propia del marxismo. La fe sale al encuentro de lo venidero, desde Abraham hasta la vuelta del Señor, pero en Cristo se le ha revelado el futuro: existirá el hombre que puede comprender la humanidad porque él y ella se han perdido en Dios. Por eso el signo de lo futuro ha de ser la cruz, y su rostro en este mundo será la faz llena de sangre y heridas; el .último hombre., es decir, el hombre auténtico, el hombre futuro, se revela ahora en el hombre ejemplar; quien quiera permanecer a su lado, deberá estar a vuestro lado (Cf. Mt 25,31-46).

Notas de este capítulo:

2- Así los discípulos de W. Pannenberg; cf. W. Pannenberg, *Grundzüge der Cristologie*. Gütersloh 1966, especialmente la definición de la página 23: .La tarea de la cristología es fundamentar el verdadero cono-cimiento del significado de Jesús, partiendo de su historia.....

3.- Así en la teología liberal antigua; cf. A. V. Harnack. *Das Wesen des Christentums.* Stuttgart 1950. Nueva edición preparada por R. Bultmann.

4.- Esto lo ha puesto de relieve A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.* Tübingen 1906, baste citar un texto clásico de esa obra: .No hay cosa más negativa que las conclusiones de la investigación de la vida de Jesús. Nunca existió el Jesús de Nazaret que se presentó como mesías, predicó la moral del reino de Dios, fundó el reino de los cielos en la tierra y murió para consagrar su obra. Este Jesús sólo es una figur ideada por el racionalismo, verificada por el liberalismo y revestida por la teología moderna con la ciencia histórica. Nada exterior ha contribuido a la destrucción de tal imagen. Ha caído por sí misma cuando la deshicieron los problemas históricos.... Cf. W. G. Kümel, *Das Neue Testament.* Geschichte der Erforschung seiner Probleme. Freiburg-München 1958, 305.

5.- Lo ponen de manifiesto R. Bultmann en su gran obra sobre el problema de Jesús: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbetschaft zum historischen Jesus.* Heilderberg 1960, y los trabajos de su discípulo H. Braun, que sigue muy de cerca a su maestro.

6.- Nueva edición de 1950, 86. En la nota 183 de la edición de 1908 Harnack aludía a la frase: .en ella no tengo nada que cambiar. y decía que era válida para el evangelio .tal y como lo había predicado Jesús, no como lo habían difundido Pablo y los evangelistas..

7.- Cf. sobre esto el resumen de G. Hasenhüttl, *Die Wandlung des Gottesbildes* en *Theologie im Wandel.* Múnchen 1967, 228-253; W. H. van de Pol, *El fin el cristianismo convencional*. Nuevas persectivas. Sígueme, Salamanca 1969.

8.- Kattenbusch II, 491; cf. 541-562.

9.- K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III*, Zürich 1948, 66-69, citado según H. U. von Balthasar, *Zwei Glubensweisen* en *Spiritus Creator.* Einsiedeln 1967, 76-91, la cita es de la página 89 s. Compárense estas dos obras.

10.- H. U. von Balthasar, o. c., especialmente 90; Id. *Verbum Caro,* Guadarrama, Madrid 1964, 41 s.

11.- Cf. sobre esto las preciosas observaciones de E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964, 47, donde hace notar cómo el simple hecho de que Juan haya redactado su kerigma en forma de evangelio es un testimonio de gran importancia.

12.- Cf. P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*. Graz 1966, especialmente el capítulo titulado .Säkularisierung der Liebe., 166-174. Hacher muestra con abundantes textos cómo Lutero, a partir del año 1520, más o menos, relaciona el amor con la .vida exterior., con la .práctica de la segunda tabla., con la vida .humana., no divina, con el campo de lo profano, es decir, con lo que hoy día llamamos pura profanidad, y consiguientemente, con la .justicia de la ley.; así, al secularizarlo, lo excluye del campo de la gracia y de la salvación. Hacker nos

convence cuando afirma que el programa de secularización del amor propuesto por Gegartes con pleno derecho remite a Lutero. Trento tuvo que marcar la linea divisoria que todavía subsiste donde se afirma la secularización del amor. A. V. Bauer presenta y critica la doctrina de Gogarten en su obra *Freiheit zur Welt.* Säkularisation. Paderborn 1967.

13.- No vamos a intentar hacer una construcción histórica de la fe, cosa que antes nos parecía imposible. Sólo queremos poner de manifiesto la legitimación histórica de la fe.

14.- Hablar de una .forma de vulgarizar la teología moderna. indica que la investigación técnica ve las cosas más diferenciadas y a veces muy diversamente. Las aporías siguen siendo las mismas, por eso no es válido el subterfugio popular según el cual las cosas no pueden ser tan sencilas.

15.- W. V. Martitz, *Uiós im Griechischen:* TW NT VIII, 335-340.

16.- Cf. H. J. Kraus, *Psalmen I.* Neukirchen 1960, 18 s.

17.- Véase el importante artículo de J. Jeremías, *Pais Zeou:* TWzNT V, 63-713, especialmente 702 s.

18.- Cf. W. V. Martitz, art. cit., 330 s.. 336.

19.- Por eso tales fórmulas se determinan de alguna manera, cf. el material reunido por W. Bauer, *Wörterbuch zum NT.* Berlin 1958, 1649 s. y en W. V. Martitz, art. cit.

20.- Cf. sobre esto A. A. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin.* Tübingen 1959; E. Peterson, *Testigos de la verdad: Tratados teológicos.* Cristiandad, Madrid 1966, 71-101; N. Brox, *Zeuge und Märtyrer,* München 1961.

21.- Cf. F. Harn, *Christologische Hoheitstitel.* Göttingen 1966, 319-333; véase también las importantes conclusiones de J. Jeremías, *El mensaje central del Nuevo Testamento.* Sígueme, Salamanca 1966, 15-38.

22.- J. Jeremías, o. c., 29-38. Jeremías corrige así su opinión anterior según la cual *Abba* era una palabra empleada comunmente por los niños, en TWzNT V, 948 s.; pero la intuición fundamental es todavía válida: ....sería irrespetuoso para un judío, y por tanto inconcebible, dirigirse a Dios con este término tan familiar. Fue algo nuevo e inaudito el hecho de que Jesús diese ese paso... El *Abba* de la invocación de Jesús a Dios nos revela la espina dorsal de su relación con Dios..

23.- *Glauben und Verstehen*, Tübingn 1952, 258. Cf. G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug.* Eine Begegnunng mit R. Bultmann aus katolischem Glaubensverständnis. Essen 1963, 127.

24.- Cf. sobre esto B. Welte, *Homousios hemin.* Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematick der Kategorien von Chalkedon, en A. Grillmeier - H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon,* Wúrzburg 1954, 51-80; K. Rahner, *Para una teología de la encarnación: Escritos de teología.* Taurus, Madrid 1964, 139-58; Id., *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo,* Escritos de Teología, 181-219.

25.- Cf. J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture,* t. London 1926 y 1940; H. W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*; Beihefte zur Zeitschrift für die alttestanentliche Wissenschaft 66 (1936) 49,62; J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen,* Köln 1962.

26.- C. Tresmontant, *Introducción al pensamiento de Teilhard de Crardin,* Taurus, Madrid 1964, 48.

27 y 28: Ibid 26; 29: Ibid 49; 30 y 31: Ibid 51; 32: Ibid 57; 33: Ibid 49.

34.- Cf. O. Cullmann, *La foi et le culte de l.Eglise primitif.* Neuchatel 1963; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem NT.* Freiburg 1961, 189-200.

NOTA

ESTRUCTURAS DE LO CRISTIANO

Antes de pasar a la explicación de las diversas expresiones cristológicas que fluyen de la profesión de fe fundamental en Jesús como Cristo, me parece oportuno detenernos un momento. Al estudiar las afirmaciones aisladas puede perderse fácilmente la visión de conjunto, pero hoy día nos damos perfecta cuenta de lo necesario que es, sobre todo en el diálogo ecuménico, el hacerlo. La situación en que se encuentra la teología moderna puede dar a veces la impresión de que se enorgullece tanto de sus avances ecuménicos, ciertamente laudables, que está dispuesta a remover las fronteras para colocarlas en otro lugar; pero no ha observado que así no resuelve satisfactoriamente los problemas actuales que tienen muy poco que ver con las discuciones tradicionales de las diversas confesiones.

¿Quién podría explicar brevemente a su interlocutor qué significa ser cristiano? ¿Quién puede explicar de forma asequible el por qué de su fe y cuál es la dirección y el meollo de su decisión de fe? Cuando en los últimos años nos hemos enfrentado abiertamente con estos problemas, no raras veces hemos llegado a diluir lo cristiano en generalidades sonoras que adulan los oídos de nuestros contemporáneos (Cf. 2 Tim 4,3) pero que al mismo tiempo les racionan el eficaz alimento de la fe al que tienen pleno derecho. La teología no cumple su cometido cuando gira exclusivamente en torno a sí misma y a su erudición; y fracasa todavía más cuando busca una doctrina según sus gustos, y cuando en vez de pan ofrece piedras, cuando en vez de la palabra de Dios ofrece la suya. La tarea a realizar es inmensamente grande; a pesar de eso, mejor dicho, por eso, siguiendo este camino, intentaremos reflexionar sobre la forma fundamental de lo cristiano y sintetizarla en muy pocas afirmaciones. Quizá los resultados sean insuficientes, pero tendrán la ventaja de pedir la colaboración de otros, y así el cometido podrá llevarse a feliz término [1].

El individuo y el todo.

Para nosotros, hombres modernos, el escándalo fundamental de lo cristiano consiste sobre todo en la exterioridad en la que parece haber caído lo religioso. Nos molesta el que Dios tenga que ser transmitido mediante dispositivos externos: la Iglesia, los sacramentos, el dogma y también la predicación (el kerygma) a la que se acude para encontrar en ella una reducción del escándalo, olvidando que también ella es algo exterior. Frente a todo esto surge la pregunta: ¿mora Dios en las instituciones, en los acontecimientos, en las palabras? ¿No se relaciona Dios, en cuanto eterno, con nosotros desde dentro? A estas preguntas hemos de responder afirmativamente y añadir que si solamente existiese Dios y una suma de individuos, el cristianismo no sería necesario. Dios podía y puede, cosa que siempre sucede, salvar al individuo como individuo directa e inmediatamente. Dios no necesita ningún intermediario para entrar en el alma de cada individuo, porque es más íntimo al hombre que él mismo; nada puede alcanzar más de cerca y más profundamente al hombre que quien se relaciona con esta criatura en el punto más íntimo de su interioridad. Para salvar al individuo no es necesaria la Iglesia, ni la historia de la salvación, ni la encarnación, ni la pasión de Dios en el mundo. Sin embargo, a esto hemos de añadir alguna expresión que lo complete: la fe cristiana no parte del individuo atomizado, sino de la convicción

de que no se da el individuo puro, de que el hombre es él mismo cuando se refuerza en el todo, en la humanidad, en la historia, en el cosmos, cosa que le es esencial como .espíritu en cuerpo..

El principio .cuerpo. y .corporeidad., al que está sometido el hombre, significa dos cosas: Por una parte el cuerpo separa al hombre de los demás, es impenetrable para los demás. El cuerpo, como figura espacial y cerrada, hace imposible que uno esté en otro; el cuerpo marca una línea divisoria, indica la distancia y los límites y nos encierra en la lejanía mutua; es, pues, un principio de disociación; pero al mismo tiempo la corporeidad incluye necesariamente la historia y la comunidad, ya que, si es cierto que el puro espíritu puede concebirse como ser para sí, la corporeidad indica procedencia de otro. El hombre vive de los demás en un sentido real y al mismo tiempo múltiple, ya que si la separación se concibe primero físicamente .cosa que se extiende desde la procedencia hasta los múltiples enlaces del mutuo cuidado por la vida., para quien es espíritu, y como tal está en el cuerpo, el espíritu, es decir, todo el hombre, está marcado profundamente por la pertenencia a toda la humanidad, es decir, al .Adán..

El hombre es, pues, una esencia que sólo puede ser si procede de otro. Digámoslo con palabras de un gran teólogo de Tubinga, Möhler: *El hombre, como esencia siempre relacionada, no vuelve a sí mismo por sí mismo, aunque tampoco sin sí mismo* [2].

Todavía más incisivamente ha afirmado esto el filósofo de Munich, Franz von Baader, contemporáneo de Möhler, cuando dice que es tan contradictorio .*deducir el conocimiento de Dios y el conocimiento de las demás inteligencias y no-inteligencias del propio conocimiento* (es decir, de la conciencia) *como deducir el amor del amor propio* [3]. Se rechaza así el principio conceptual de Descartes según el cual la filosofía se funda en la conciencia propia (*cogito, ergo sum:* pienso, luego existo) y que ha influenciado decisivamente el destino del espíritu moderno, incluso en sus formas actuales de filosofía trascendental.

Como el amor propio no es la forma primigenia del amor, sino a lo sumo una forma derivada de él; como no puede llegarse a lo propio del amor si el hombre no se comprende como relación, es decir, como procedente de otro, así tampoco el conocer humano sólo puede ser realidad en cuanto ser conocido, en cuanto ser-llevado-al-conocimiento .por otro.. El hombre real no aparece cuando sondeo en la individualidad de su yo, de su conocimiento propio, ya que entonces excluyo de antemano el punto de partida de su-poder-volver-a-sí y, por consiguiente, su peculiaridad. Por eso Baader conscientemente y con razón cambió el cartesiano *cogito, ergo sum* (pienso, luego existo) en *cogitor, ergo sum* (soy pensado, luego existo), ya que el conocimiento del hombre y su ser mismo sólo pueden ser comprendidos en su ser conocido.

Sigamos adelante. Ser hombre es ser-con no sólo en el momento en que nos toca vivir, sino en todas las prolongaciones posibles; de tal modo que en cada individuo están presentes el pasado y el futuro de la humanidad, que cuanto más de cerca se considera tanto más realmente se nos presenta como único .Adán..

No podemos discutir todos los pormenores. Nos bastarán algunas observaciones. Recordemos que nuestra vida del espíritu depende completamente del lenguaje y que éste no es de hoy; se remonta muy atrás, está condicionado por la historia, y por ella llega hasta nosotros como requisito ineludible de nuestro momento presente; es más, como parte imperecedera de él. En otros términos: el hombre es el ser que vive orientado al futuro, que en su preocupación supera su momento presente y que no podría existir si de repente se viese privado de su futuro [4]. Diremos, pues, que no se da el puro individuo, el hombre-mónada del renacimiento, el simple *cogito-ergo-sum.* El hombre es hombre en la trama de la historia que mediante la lengua y las relaciones sociales atañe al individuo que, por su parte, realiza su existencia en el modelo

colectivo en el que de antemano se halla metido y que representa el espacio de su autorrealización. Es imposible que el hombre se forme partiendo del punto cero de su libertad, como quería el idealismo alemán; el hombre no es un ser que partiendo del puro cero pueda realizar lo propio y lo nuevo, en tensión con el todo de la humanidad que le precede, condiciona y modela.

Así volvemos al problema inicial. La Iglesia y el cristianismo tienen mucho que ver con un hombre así concebido. Carecerían, en cambio, de sentido, si solamente se diese el hombre-mónada, el ser del *cogito-ergo-sum*. El cristianismo y la Iglesia están relacionados con un hombre que es ser-con, que tiene compromisos colectivos que fluyen del principio de la corporeidad. La Iglesia y el cristianismo existen por la historia, por los lazos que condicionan al hombre; en este plano es donde hay que explicarlos. Son servicio a la historia como historia, quieren romper y trasformar la reja colectiva que representa el lugar de la existencia humana. Según la carta a los efesios, la obra salvífica de Cristo consiste en que obligó a que las potencias se arrodillasen a sus pies. Orígenes, al explicar más profusamente el texto, ve en esas potencias los poderes colectivos que aprisionan al hombre: el poder del medio ambiente, el poder de la tradición nacional, la .gente. que frena y destruye al hombre [5].

Partiendo de aquí hay que entender categorías como pecado original, resurrección de la carne, juicio universal, etc., ya que el pecado original no hay que buscarlo en cualquier forma de transmisión biológica entre dos individuos que, de lo contrario, vivirían completamente aislados, sino en esa red colectiva que precede a la existencia individual como antecedente espiritual. Hablar de transmisión es afirmar que el hombre no puede empezar su existencia en un punto cero, en un *status integritatis*, sin relación alguna en el que uno pueda realizarse a sí mismo y desplegar sus propias virtualidades.

Todos vivimos dentro de unos lazos que son parte de nuestra existencia. El juicio universal es la respuesta a estos compromisos colectivos; la resurrección expresa la idea de que la inmortalidad del hombre consiste, y sólo puede concebirse, en la unión con otros hombres, en el hombre como ser relacionado; esto lo explicaremos más tarde, pero, como dijimos antes, el concepto redención sólo tiene sentido en este plano; no dice relación al destino libre del individuo como mónada. El plano de la realidad del cristianismo, pues, hay que buscarlo en el ámbito de lo que, a falta de otro término más apto, llamamos el ámbito del carácter histórico. El ser cristiano, considerado desde su meta más principal, no es un carisma individual, sino social; uno es cristiano no porque sólo los cristianos se salvan, sino porque la diaconía cristiana tiene sentido y es necesaria para la historia.

Al dar un paso hacia adelante puede parecernos que caemos en el extremo contrario, pero en realidad no hacemos sino sacar la consecuencia necesaria de lo que decíamos antes. Se es cristiano para participar en la diaconía del todo; el cristianismo vive del individuo y se orienta a él precisamente por esta relación al todo, porque sólo el individuo puede llevar a cabo la transformación de la historia y derrocar la dictadura del medio ambiente.

A mí me parece que aquí radica lo que las demás religiones y el hombre moderno no pueden comprender, es decir, que en el cristianismo todo depende a fin de cuentas del individuo, de Jesús de Nazaret que, crucificado por el medio ambiente .por la opinión pública., en su cruz destruyó el poder de la gente, el poder del anonimato que aprisiona a los hombres. A él se enfrenta el nombre de un individuo, el nombre de Jesucristo que pide al hombre que le siga; es decir, que, como él, tome la cruz, que, crucificado, venza al mundo y realice la renovación de la historia. La llamada del cristianismo se dirige radicalmente al individuo, porque considera la

historia como un todo; precisamente por eso depende como todo del individuo en quien se llevó a cabo la transformación mediante la caída de los poderes.

Repitámoslo con otros términos: el cristianismo conoce el principio del .individuo., porque está relacionado con el todo, porque sólo puede comprenderse partiendo de la comunidad y en relación con ella, porque no es la salvación del individuo aislado, sino servicio para el todo del que no puede ni debe huir. La íntima necesidad del inaudito escándalo radica aquí, en que se cree que un individuo, Jesucristo, es la salvación del mundo. El individuo es la salvación del todo y el todo recibe la salvación únicamente del individuo que lo es verdaderamente y que, por eso mismo, deja de estar solo.

A mi modo de ver, esto explica por qué otras religiones no recurren al individuo. A fin de cuentas al hinduísmo no le interesa el todo, sino el individuo que se salva a sí mismo, que se libera del mundo, de la condenación. El último término el hinduísmo no puede reconocer a otro individuo como salvador y significativo *para mí*, porque en el fondo no acepta el todo, sino que sólo quiere liberar al individuo de la condenación. Por eso, al rechazar el todo, rechaza también el individuo, ya que no admite la categoría .para. [6].

Resumamos brevemente el resultado de nuestras reflexiones: el cristianismo nace del principio de .corporeidad. (carácter histórico), debe ser pensado en el plano del todo donde únicamente tiene sentido, pero al mismo tiempo admite y tiene que admitir el principio del .individuo. que es su escándalo y que así se nos presenta en su necesidad y racionabilidad íntimas.

El principio para.

La fe cristiana solicita al individuo, pero no para sí mismo, sino para el todo; por eso la palabra .para. es la auténtica ley fundamental de lo anterior. Por eso los sacramentos fundamentales del cristianismo, centro del culto cristiano, ilustran la existencia de Jesucristo como existencia .para muchos., .para vosotros. [7], como existencia abierta que posibilita y crea, mediante la comunión con él, la comunión con los demás. Por eso, como hemos visto, la existencia de Cristo culmina y se realiza como existencia ejemplar en su apertura en la cruz. Por eso, Cristo, al anunciar su muerte y explicarla, dice: .Me voy y vuelvo por vosotros. (Jn 14,28). Porque me voy, caerá la pared que limita mi existencia; esto será mi venida real en la que realizo lo que soy: el que introduce a todos en la unidad de su nuevo ser que no es límite, sino unidad.

Así explicaron los Padres de la Iglesia la postura de Cristo en la cruz, con los brazos extendidos. En él ven ante todo el modelo de la postura de la oración cristiana, la actitud orante, tal como la vemos extasiados en las catacumbas. Los brazos del crucificado nos lo presentan como orante, pero su oración presenta al mismo tiempo una nueva dimensión que constituye lo específico de la glorificación cristiana de Dios. Los brazos abiertos expresan la adoración porque nos revelan la entrega total a los hombres, porque son el gesto del abrazo, de la plena e indivisa hermandad. La teología de los Padres, interpretando simbólicamente la cruz de Cristo, afirmó que en la actitud orante y cristiana se unen inseparablemente la adoración y la hermandad, el servicio a los hombres y la glorificación de Dios.

Ser cristiano significa esencialmente pasar del ser para sí mismo al ser para los demás; esto explica también el concepto de la elección, a menudo tan extraño para nosotros. Elección no

significa preferir a un individuo y separarlo de los demás, sino entrar en la tarea común de la que hablábamos antes. Por eso la decisión cristiana fundamental . aceptar ser cristiano. supone no girar ya en torno a sí mismo, en torno al propio yo, sino que está subordinada a la idea de que el hombre, dejando atrás la cerrazón y la tranquilidad de su yo, sale de sí mismo para seguir las huellas del crucificado y para existir para los demás, mediante la crucifixión de su propio yo.

En general, las grandes imágenes de la historia de la salvación, que son también las grandes figuras del culto cristiano, son formas de expresar el principio .para.. Pensemos en la imagen del éxodo (salida) que, desde Abraham y pasando por el clásico éxodo de la historia de la salvación, la salida de Egipto, es la idea fundamental bajo la que vive el pueblo y todos los que pertenecen a él. Todos están llamados a continuar el éxodo mediante la salida de sí mismos. Igualmente sucede con la idea de la pascua con la que la fe cristiana formuló la unión de la cruz y de la misteriosa resurrección de Jesús con la idea de .éxodo.de la antigua alianza.

Juan expresó todo esto con una imagen tomada del reino vegetal. Así el horizonte que antes se limitaba a lo antropológico e histórico-salvífico, se extiende hasta lo cósmico. La estructura de la vida cristiana revela el sello característico de la creación: *En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, permanece solo; pero si muere, da mucho fruto* (Jn 12,26).

También en lo cósmico vale la ley de que la vida nace de la muerte, cuando uno se pierde a sí mismo. Lo que indica la creación se realiza en el hombre, en Jesucristo, el hombre ejemplar. La verdadera vida comienza cuando se entra en el destino del grano de trigo, cuando uno se ofrece, cuando uno se pierde a sí mismo, Los datos de la historia de las religiones, que en este punto coinciden con el testimonio bíblico, nos dan pie para afirmar que el mundo vive del sacrificio. Tienen su verdad y validez los mitos según los cuales el cosmos se formó a consecuencia de un sacrificio original, que siempre vive del sacrificio y que está colocado sobre él [8]. Estas imágenes míticas ilustran el principio del éxodo cristiano: *Quien ama su vida, la pierde; y quien odia su vida en este mundo, la guardará para la vida eterna* (Jn 12,25; cf. Mc 8,35 y par.)

Digamos, por último, que no basta que el hombre salga de sí mismo. Quien sólo quiere dar, quien no está dispuesto a recibir; quien sólo quiere ser para los demás y no está dispuesto a reconocer que también él vive del inesperado e inmotivado don-del-para de los demás, ignora la forma fundamental del ser humano y destruye así el verdadero sentido del para-los-demás. Cuando el hombre sale de sí mismo, para que esta salida sea provechosa, necesita recibir algo de los demás y, a fin de cuentas, de aquel que es en verdad el otro de toda la humanidad y que, a un tiempo, es uno con ella: Jesucristo, Dios-hombre.

La ley del incógnito.

El hecho de que el .para. sea el principio decisivo de la existencia humana y que, juntamente con el principio del amor, sea el contexto auténtico donde aparece en el mundo lo divino, tiene amplias consecuencias: De ahí se deduce que el ser-otro de Dios que el hombre puede sospechar, se convierte en total otreidad, en lo que de ningún modo puede ser reconocido. El hecho mencionado significa que el ocultamiento de Dios, con el que cuenta el hombre, asume la figura escandalosa de su tiento y de su visibilidad como crucificado; en otros términos: Dios, que es el

primero, el alfa del mundo, aparece como omega, como la última letra del alfabeto de la creación, como la criatura más pequeña del mundo.

Lutero habla del ocultamiento de Dios *sub contrario*, es decir, del ocultamiento de Dios en lo que parece ser lo contrario a Dios. Contrapone así la peculiaridad de la forma cristiana a la teología negativa, determinada por la cruz, a la teología negativa del pensar filosófico.

También la filosofía, auténtica reflexión del hombre sobre Dios, afirma que Dios es totalmente otro, el escondido, el que no puede compararse a nada. .Ante el que lo ilumina todo, nuestros ojos quedan deslumbrados como los ojos de las aves nocturnas., dijo una vez Aristóteles [9]. La fe en Cristo Jesús nos ofrece la respuesta: Dios es el totalmente otro, el invisible, el irreconocible; pero cuando se presentó realmente tan otro, tan invisible en su divinidad, tan irreconocible, vimos que no era la otreidad y lejanía que nosotros habíamos imaginado, y seguimos sin reconocerle. ¿No prueba esto que él es el realmente otro, que rechaza nuestros cálculos sobre la otreidad y se muestra así como el único y auténtico totalmente otro?

También el la Biblia se nos habla del doble modo en que Dios aparece en el mundo[10]. Dios se revela ante todo en el poder cósmico. La grandeza del mundo alude a Dios en cuya presencia los pueblos son .como gota de agua en el caldero, como grano de polvo en la balanza. (Is 40,15). El mundo es su idea; el universo habla de su creador; por mucho que nos resistamos a las pruebas de Dios, por muchas objeciones que justificadamente ponga la filosofía a cada una de ellas, en el mundo y en su estructura espiritual siempre resplandece la idea original creadora y su poder fundador.

Pero todo esto es sólo un modo en el que Dios aparece en el mundo. El segundo signo que lo acredita y que lo revela en su más real peculiaridad, ya que lo encubre, es el signo de lo humilde que, medido cósmica-cuantitativamente, es totalmente insignificante, pura nada. Aquí tenemos que nombrar la tierra, Israel, Nazaret, la cruz y la Iglesia; en ellos Dios parece desaparecer en lo más mínimo, pero en realidad en ellos se manifiesta como él es lo que es. La tierra, nada en el cosmos, es el punto de la obra divina en él; Israel, nada frente a las potencias de la tierra, será el punto de aparición de Dios en el mundo; Nazaret, nada dentro del mismo Israel, es el lugar de su venida definitiva; la cruz de la que cuelga la existencia de un fracasado, es el punto donde el hombre puede palpar a Dios; ahí está finalmente la Iglesia, imagen problemática de nuestra historia, que reclama ser el lugar perpetuo de la revelación de Dios. Hoy día vemos que la Iglesia casi no elimina nada del ocultamiento de la cercanía divina. Cuando la Iglesia, con la pompa de la corte renacentista, creyó eliminar el ocultismo y convertirse en .puerta del cielo. y .casa de Dios., se convirtió una vez más, casi más que antes, en eclipse de Dios que difícilmente podía encontrase en ella.

Lo más pequeño cósmicamente es el auténtico signo de Dios, en el que se revela como el totalmente otro que nuestras expectaciones no pueden reconocer. La nada cósmica es el todo verdadero, porque el .para. es lo propiamente divino...

La ley de lo abundante.

En las afirmaciones éticas del Nuevo Testamento existe una tensión entre la gracia y el *ethos*, entre la remisión total y la total exigencia, entre el pleno don concedido al hombre que nada

puede realizar, y la entrega que se le exige hasta el punto de ser perfecto, como su Padre celestial es perfecto (Mt 5,48). Si queremos encontrar un punto que una estas polaridades, tendremos que recurrir a la palabra .abundante. de la teología paulina y de los evangelios sinópticos, en la que la gracia y la exigencia se unen y complementan.

Para ilustrar el principio, tomemos un versículo central del sermón de la montaña que explica lo más característico de las antítesis (Se dijo a los antiguos... pero yo os digo...), en las que Jesús presenta una nueva concepción de la segunda tabla de la Ley. El texto dice así: *Porque os digo que si vuestra justicia no supera la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos* (Mt 5,2).

El texto afirma ante todo que la justicia humana es claramente insuficiente. ¿Quién puede gloriarse honradamente de que en lo íntimo de su alma ha comprendido realmente y sin reservas el sentido de cada una de las exigencias, de que las ha realizado en toda su profundidad, y mucho menos de que lo haya hecho abundantemente? Sabemos que en la Iglesia existe un .estado de perfección. en el que uno se obliga a cumplir lo que no está mandado, superando así la Ley. Pero los que pertenecen a él son los primeros en afirmar que siempre están empezando, que siempre anhelan algo más. El .estado de perfección. revela dramáticamente la perpetua imperfección del hombre.

Quien no se contente con esta observación general, que lea los versículos siguientes del sermón de la montaña (Mt 5,21-48) y haga un profundo examen de conciencia. Los versículos citados muestran lo que significa tomar en serio algunos preceptos del Decálogo, al parecer sencillos. Nosotros explicaremos solamente tres: .No matarás., .no cometerás adulterio., .no jurarás en vano..

Es fácil sentirse a primera vista en regla: no he matado a nadie, no he adulterado, no he perjurado; pero cuando Jesús explica estas exigencias en todo su alcance, vemos cómo el hombre participa en las acciones antes mencionadas cuando se muestra rencoroso, cuando odia, cuando tiene envidia, cuando codicia y no perdona; vemos cómo el hombre, al parecer justo, participa en lo que constituye la injusticia del mundo. Cuando leemos seriamente las palabras del sermón de la montaña, sentimos lo que sucede a todo hombre que abandona la teoría de un partido para enfrentarse con la realidad. Los grupos blanco y negro en los que hemos dividido a la humanidad se convierten en grisácea nebulosidad. Nos damos cuenta de que los hombres no se dividen en blancos y negros; de que, a pesar de todas las variaciones y sus grados, todos viven en cierta nebulosidad. En otros términos, podríamos decir que cuando se consideran las diferencias morales .macroscópicamente. se nos presentan de una forma, pero cuando las consideramos .microscópicamente., .micromoralmente. nos ofrecen una visión distinta en la que comienzan a diluirse los diversos matices. Ahora ya no podemos hablar de nuestra abundancia en justicia.

Si esto lo aplicamos al hombre, veremos cómo no puede franquear el umbral del reino de los cielos, la región de la justicia real y perfecta. El reino de los cielos sería así una utopía sin contenido por lo que se refiere a la buena voluntad de los hombres. A menudo se nos dice que un poco de buena voluntad basta para que todo marche bien; es cierto, pero la tragedia de la humanidad estriba en que no tiene la fuerza de poner en práctica esa buena voluntad. ¿Entonces tiene razón Camus cuando propone como símbolo de la humanidad a Sísifo, que continuamente quiere subir una piedra a la cima de una montaña, pero que una y otra vez se le escapa? La Biblia ha descrito tan sobriamente como Camus el poder de la humanidad, pero no se queda anclada en el escepticismo.

Para la Biblia, los límites de la justicia y del poder humano en general expresan la relación del hombre al don incuestionable del amor al que se abre el ser humano .y así se abre a sí mismo., y sin el que el hombre quedaría aprisionado en su .justicia. y sin salvación. Sólo quien acepta el don vuelve en sí mismo. La .justicia. del hombre, al contemplarla, nos remite a la justicia de Dios cuya plenitud es Jesucristo. Él es la justicia de Dios que supera ampliamente la obligación, que no calcula, sino que sobreabunda verdaderamente; él es el sin-embargo de su amor infinito con el que vence perpetuamente el pecado del hombre.

No comprende el todo quien, a raíz de lo afirmado anteriormente, despreciase al hombre y afirmase que carece de sentido la búsqueda humana de la justicia y de la perfección ante Dios. Nuestra respuesta negativa ha de ser rotunda. A pesar de todo lo que hemos dicho, como quiera que el hombre no puede conseguir la plena justicia, sigue en pie la exigencia de lo abundante. ¿Pero no es eso una contradicción? ¿qué significa todo esto? Significa, para decirlo en pocas palabras, que quien no es todavía cristiano calcula lo que debe hacer, y en sus artimañas casuísticas aparece con las manos limpias. Quien calcula dónde termina el deber y cómo se pueden prestar servicios excedentes mediante un *opus supererogatorium*, no es cristiano, sino fariseo. Ser cristiano no significa aceptar una determinada serie de deberes, ni tampoco superar los límites de seguridad de la obligación para ser extraordinariamente perfecto; cristiano es más bien quien sabe que sólo y siempre vive del don recibido; por eso la justicia sólo puede consistir en ser donante, como el mendigo que, agradecido por lo que le han dado, lo reparte benévolamente. Quien calcula, quien cree que él mismo puede lavarse las manos y justificarse, es el no-justificado. La justicia humana sólo se adquiere cuando se olvidan las propias exigencias, en la liberalidad para con el hombre y para con Dios. Es la justicia del .perdona, porque nosotros perdonamos.. Esta oración es la fórmula más adecuada a la justicia humana concebida cristianamente; consiste en perdonar, ya que el hombre vive esencialmente del perdón recibido [10].

El tema neotestamentario de la abundancia sigue además por otro camino en el que se nos revela plenamente su sentido: La palabra aparece también en la narración del milagro de la multiplicación de los panes; ahí se nos dice que .sobraron. siete canastas (Mc 8,8). El relato de la multiplicación de los panes trae a colación la idea de la realidad de lo abundante, de lo que no-es-necesario. Esto nos recuerda el milagro de la conversión del agua en vino narrado por Juan (Jn 2,1-11); ahí no aparece la palabra abundancia, pero sí lo que ésta indica: según los datos que nos da el evangelista, quedaron convertidos en vino de 480 a 700 litros de agua, cosa increible en una fiesta privada. En la mente de los evangelistas ambos relatos tienen algo que ver con la Eucaristía, figura central del culto cristiano; la presentan así como la abundancia divina que supera infinitamente todas las necesidades y todo lo que legalmente puede exigirse.

Los dos relatos, pues, por su carácter eucarístico tienen algo que ver con Cristo y a él remiten: Cristo es la infinita autoprofusión de Dios.

Ambos relatos aluden también, lo mismo que el principio .para., a la estructura fundamental de la creación en la que la vida produce millones de gérmenes para que nazca un ser viviente; en la creación se reparte todo el universo para preparar un lugar al espíritu, al hombre. La abundancia es el signo característico de Dios en la creación, porque Dios, como decían los Padres, .no reparte sus dones según una medida..

La abundancia es también el auténtico fundamento y forma de la historia de la salvación que, a fin de cuentas, no es sino el acontecimiento por el que Dios, en su libera-lidad incomprensible, no sólo da el universo, sino que se da a sí mismo para salvar a un grano de arena, al hombre. Repitámoslo: la abundancia es la más adecuada definición de la historia de la salvación.

Es absurdo para las personas calculadoras el que Dios deba prodigarse al hombre. Sólo el amante puede comprender lo absurdo del amor; la ley del amor es la entrega, lo suficiente es lo abundante; si es cierto que la creación vive de lo abundante, si el hombre es un ser para quien lo abundante es lo necesario, ¿nos extrañará de que la revelación sea lo abundante y, por eso, lo necesario, lo divino, el amor en el que se realiza el sentido del universo?

Lo definitivo y la esperanza.

La fe cristiana afirma que en Cristo se ha realizado la salvación del hombre, que en él comienza irrefutablemente el verdadero futuro del hombre, que a pesar de ser futuro es también perfecto, parte de nuestro presente. La afirmación incluye el principio de lo definitivo, que es muy significativo para la forma de la existencia cristiana, es decir, para la forma de decisión-existencia que comporta el ser cristiano. Vamos a explicar todo esto. Hemos dicho antes que Cristo es el futuro iniciado, lo definitivo del ser humano. Las escuelas teológicas han dado expresión a esta idea afirmando que con Cristo quedó completa la revelación; naturalmente esto no quiere decir que sólo se nos ha comunicado un determinado número de verdades, y que Dios se ha decidido a no revelar nada más; significa más bien que el diálogo de Dios con el hombre, el ingreso de Dios en la humanidad en Jesús, hombre-Dios, ha llegado a su culmen.

En este diálogo Dios no trató ni trata de decirnos algo de muchas maneras, sino de expresarse en la palabra; por eso no se realizan sus propósitos cuando nos revela una serie de verdades por muy grandes que sean, sino cuando se tocan dos .tú.. El sentido del diálogo, la unión, no se funda en un tercero, en un contenido, sino en los interlocutores; en Jesús hombre, Dios se ha dicho definitivamente: Cristo es su palabra y como palabra es él mismo; la revelación no termina porque Dios se cierra positivamente, sino porque aquella llega a su término.

Veamos cómo ha expresado Karl Rahner este pensamiento: *Ya no se dice nada nuevo, no a pesar de que aún habría muchas cosas que decir, sino porque todo está dicho y dado en el Hijo el amor, en el que Dios y el hombre se han hecho uno* [11].

Observando más de cerca lo que hemos afirmado, podemos sacar otra conclusión: En Cristo llegan a su término la revelación y la humanidad, porque en él se tocan y unen Dios y el hombre; esto quiere decir que la meta alcanzada no es un límite fijo, sino un espacio abierto, ya que la unión realizada en Jesús de Nazaret tiene que alcanzar a toda la humanidad, a todo el .Adán., y convertirlo en .cuerpo de Cristo.. Mientras no lleguemos a esta totalidad, mientras la unión esté limitada a un punto, lo realizado en Cristo es simultaneamente fin y principio. La humanidad no puede ir más lejos ni subir más que él, porque Dios es lo más vasto y lo supremo, y todo paso que, al parecer, deja atrás a Cristo es sólo caída en el vacío.

La humanidad no puede dejar atrás a Cristo porque él es el fin, pero sí puede entrar en él porque es el verdadero comienzo. De ahí se deduce la conciencia cristiana de la limitación del pasado y del futuro, pero no nos detendremos en ella ni tampoco en que la fe cristiana, al retroceder al Jesús histórico, se proyecta hacia adelante, hacia el nuevo Adán, hacia el futuro que Dios ha atribuido al mundo y al hombre. De esto ya hemos hablado antes; aquí se trata de algo diferente.

El hecho de que la decisión definitiva de Dios respecto al hombre ya se haya realizado significa que lo decisivo, según la fe, existe en la historia; aun cuando lo definitivo no excluye el futuro,

sino que lo abre, Esto nos lleva a la conclusión de que lo definitivo, lo irrevocable, existe y tiene que existir en la vida de los hombres ante todo cuando estos se encuentran con el divino-definitivo del que hablábamos antes. Lo característico del todo de la actitud cristiana ante la realidad es saber que ya existe lo definitivo, y que así permanece abierto el futuro del hombre. Para el cristiano no tiene validez el círculo del actualismo que se revela en el instante actual, pero que no encuentra nunca lo definitivo; el cristiano está, por el contrario, convencido de que la historia avanza; todo avance exige una meta definitiva, pero esto lo excluye precisamente el movimiento circular que nunca llega a un fin.

En la Edad Media la lucha por lo definitivo del cristianismo fue la lucha en contra de la idea de un .tercer reino.; después del Antiguo Testamento, después del .reino del Padre., ponía el cristianismo anterior el segundo reino, el del Hijo, ciertamente superior al primero pero sustituible por un tercer reino, por el tiempo del Espíritu [12], pero la fe en la encarnación de Dios en Jesucristo no deja lugar para un .tercer reino.; cree que lo realizado en Cristo es lo definitivo y lo que abre el futuro.

Ya hemos apuntado antes que todo esto tiene importantes consecuencias para la vida de cada individuo; la primera es que después del reino del Padre en la niñez, y del Hijo en la juventud, no puede desligarse de una antigüedad espiritual que sólo obedece a la propia razón y que veladamente la haría pasar por el Espíritu Santo. Es cierto que la fe tiene sus flujos y reflujos, pero precisamente así muestra el fundamento perpetuo de la existencia del hombre que es uno. De aquí se colige que la fe comporta expresiones definitivas .dogma y símbolo. en las que articula su carácter íntimo y definitivo. Naturalmente esto no quiere decir que cada fórmula no se desarrolle a lo largo de la historia y que se comprenda de forma nueva la fe gracias a las experiencias de su vida; pero en tal comprensión y maduración siempre puede y debe conservarse la unidad de lo comprendido.

Notemos, por último, que también aquí radica el carácter definitivo de la unión entre dos personas, realizada por la fe cristiana con el sí del amor en el que se funda el matrimonio. En realidad la indisolubilidad del matrimonio ha de entenderse y realizarse partiendo de la fe en la irrevocable decisión de Dios de unirse en .matrimonio. con la humanidad en Cristo (cf. Ef 5,22-33). La indisolubilidad del matrimonio a la larga es tan imposible fuera de la fe como necesaria dentro de ella. Notemos también que esta aparente fijación de la decisión momentánea de una persona le da la posibilidad de seguir adelante, de aceptarse paso a paso, mientras que la subsiguiente anulación de tal decisión le hace retroceder al principio y lo condena a vivir encerrado en el círculo de la ficción de la eterna juventud, que así rechaza el todo del ser humano.

El primado de la recepción y el positivismo cristiano.

El hombre será salvado por la cruz; el crucificado, en cuanto plenamente abierto, es la verdadera redención del hombre. En otro lugar hemos explicado el alcance que esta frase central de la fe cristiana tiene para nuestra comprensión moderna; ahora no vamos a considerar su contenido, sino su estructura. Por lo que se refiere a lo último del hombre, expresa la supremacía de la recepción sobre la obra, sobre el propio trabajo. Quizá radique aquí la divergencia más profunda entre el principio cristiano .esperanza. y su transformación marxista; también el principio marxista se apoya en la pasividad, ya que el proletariado paciente es el redentor del mundo, pero

este dolor del proletariado, que a fin de cuentas ha de llevar a la sociedad sin clases, se concentra en la forma activa de la lucha de clases; sólo así puede ser .redentor., sólo así puede derrocar a la clase dominante y proclamar la igualdad de todos los hombres.

Como la cruz de Cristo es un sufrimiento-para, así la pasión del proletariado, según el marxismo, se realiza como lucha-contra. Como la cruz es esencialmente la obra de un individuo para el todo, así la pasión del proletariado es esencialmente la obra de una masa organizada como partido para sí misma. Las dos soluciones, pues, aunque en el punto inicial tienen algo en común, discurren por caminos contrarios.

La fe cristiana afirma, sin embargo, que el hombre vuelve profundamente en sí mismo no por lo que hace, sino por lo que recibe; tiene que esperar el don del amor, y el amor sólo puede recibirlo como don; no podemos esperarlo, dejar que se nos dé. El hombre sólo se hace plenamente hombre cuando es amado, cuando se deja amar. El hecho de que el amor humano una en sí la suprema posibilidad y la más profunda necesidad, y el hecho de que lo más necesario sea lo mas libre, significa que el hombre para .salvarse. está orientado a un don; si se niega a recibirlo, se destruye a sí mismo. Una actividad que a sí misma se considera absoluta y que quiera forjar la humanidad por sus propios medios, es contradictoria en sí misma. Louis Evely, ha formulado majestuosamente estas ideas:

Toda la historia de la humanidad ha quedado extraviada, rota, porque Adán se hizo una falsa idea de Dios. Quería hacerse como Dios. Supongo que ninguno de vosotros habrá supuesto nunca que el pecado de Adán fuera éste. ¿Qué otra ambición podría proponerse? ¿Y no sería ésta, justamente, a la que Dios le había invitado? Solo que Adán se equivocó de modelo. Creyó que Dios era un ser independiente, autónomo, suficiente y, para hacerse como él, se rebeló y desobedeció.

Pero cuando Dios se ha revelado, Cuando Dios quiso mostrarse verdaderamente tal como era, se reveló amor, ternura, efusión de sí, infinita complacencia en otro, unión indisoluble, dependencia; Dios se reveló obediente, obediente hasta la muerte.

Creyendo hacerse como Dios, Adán se diferenciaba totalmente de él. Se atrincheraba en su soledad y Dios no era más que comunión [13].

Todo esto supone indudablemente una relativización del trabajo, de la obra; así hemos de comprender la batalla paulina a la .justicia de las obras.. Pero añadamos que al clasificar la obra humana como grandeza penúltima, expresamos su íntima liberación: la actividad humana sólo puede realizarse en la tranquilidad, en la libertad que conviene a lo penúltimo. El primado de la recepción no encierra al hombre en la pasividad ni dice que tiene que cruzarse de brazos, como nos echa en cara el marxismo. Por el contrario, lo capacita para que en espíritu de responsabilidad, serena y libremente realice las obras de este mundo y las ponga al servicio del amor redentor.

Notemos también que el primado de la recepción incluye el positivismo cristiano y demuestra su necesidad íntima. Hemos dicho antes que el hombre no forja por sí mismo lo auténtico. No es su creación, no es un producto suyo, sino que lo recibe como don libre; si esto es así, nuestra relación con Dios no se funda últimamente en nuestros propios diseños, en un conocimiento especulativo, sino en el positivismo de lo que está frente a nosotros, de lo que se nos da como positivo, como algo que hemos de aceptar. A mi entender esto nos permite llevar a cabo, por así decirlo, la cuadratura del círculo de la teología, es decir, nos permite mostrar la necesidad íntima de la contingencia aparente e histórica de lo cristiano, el tener-que de un positivismo que, como

acontecimiento venido de fuera, nos sorprende. Puede así superarse la contraposición tan recalcada por Lesing entre la *vérité de fait* (la verdad casual del hecho) y la *vérité de raison* (la verdad necesaria de la razón). Lo casual, lo exterior es lo necesario para el hombre; su ser íntimo se abre cuando acepta algo venido de fuera. En la historia .tiene que. darse, con la necesidad de la libertad, el ocultamiento de Dios como hombre.

Síntesis: La esencia del cristianismo.

Resumiendo, diríamos que los seis principios que hemos esbozado anteriormente son como los pilares de la existencia cristiana y simultáneamente las fórmulas de la esencia de lo cristiano, de la .esencia del cristianismo.. En ellos se explica lo que, casi sin comprenderlo, llamamos la exigencia cristiana de absoluto. Lo que con eso queremos decir, lo explican los principios del uno, del para, de lo definitivo y del positivismo. En esas afirmaciones fundamentales se ve claramente cómo la fe cristiana opone y tiene que oponer singularmente la exigencia cristiana a la historia de las religiones, si quiere permanecer fiel a sí misma.

Todavía nos queda un problema por resolver. A quien, como nosotros, considere los seis principios antes mencionados, fácilmente le sucederá lo que a los físicos que buscaban la materia original y creyeron haberla encontrado en los llamados elementos. Pero cuanto más los investigamos mejor los conocemos; hoy día sabemos que son más de un centenar. Lo que creemos haber encontrado en los átomos no puede ser lo último; también ellos están compuestos por partículas elementales; conocemos tantas que no podemos quedarnos parados; debemos poner manos a la obra hasta que encontremos quizá la materia original.

En los seis principios anteriores hemos visto las partículas elementales de lo cristiano. ¿No hay detrás de ellas un centro de lo cristiano, único y sencillo? Claro que lo hay. Además podemos afirmar ahora, sin el peligro de caer en puro sentimentalismo, que los seis principios se condensan en el principio del amor. Vamos a expresarlo con palabras un tanto toscas e incomprensibles: Cristiano no es el adepto a un partido confesional, sino el que, mediante su ser cristiano, se hace realmente hombre. Cristiano no es el que acepta vilmente un sistema de normas y las piensa en relación consigo mismo, sino el que se ha liberado para ir en pos de la bondad sencilla y humana. En verdad el principio del amor, si es verdadero, incluye la fe; sólo así sigue siendo lo que era, ya que sin la fe, que para nosotros es expresión del último tener que recibir del hombre y de la insuficiencia de su obra, el amor se convertiría en obra arbitraria. El amor se eleva y se transforma en justicia de sí mismo; la fe y el amor se condicionan y se exigen mutuamente; en el principio del amor está también presente el principio de la esperanza que, superando el instante y su aislamiento, corre en busca del todo. Nuestras reflexiones nos llevan como de la mano a las palabras con las que Pablo describe los pilares de lo cristiano: *Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad, las tres; pero la mayor es la caridad* (1 Cor 13,13).

Notas:

1.- En las páginas siguientes vuelvo sobre las ideas que expuse en mi libro *Ser cristiano.* Sígueme, Salamanca 1967; al mismo tiempo las sistematizaré en el marco de las reflexiones que venimos haciendo.

2.- Así interpreta J. R. Geiselmann las ideas expuestas por Möhler en la revista Theologische Quartalschrift (1830) 582s. en su obra *Sagrada Escritura y Tradición.* Herder, Barcelona 1968.

3.- J. R. Geiselmann, o. c., 56; F. von Baader, *Vorlesungn über spekulative Dogmatik: Werke VIII*, 231; cf. también Möhler, art. cit.

4.- Sobre esto, véase lo que narra E. Mounier en *Espirit* (1947): Un locutor de radio llegó a convencer a sus oyentes de que llegaba realmente el fin del mundo. El punto culminante de la contradicción está en que los hombres se quitaban la vida para no morir. Esta absurda reflexión indica que el hombre vive más del futuro que de el presente. A un hombre que repentinamente se le priva del futuro, se le quita la vida. Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo.* Fondo de cultura económica, México 1962, 258-283.

5.- Cf. J. Ratzinger, *Menschheit und Staatenbau in der Sicht der frühen Kirche*: Etudium generale 14 (1961) 664-682, sobre todo 666-674; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im N.T.*, Freiburg 1958, especialmente 23 s., 27.29. Sobre la .gente. cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo,* 129-142.

6.- Véase sobre esto el interesante estudio de J. Neuner, *Religion und Rites. Die Opferlehre der Bhagavadgita:* Zeitschrift für katholische Theologie 73 (1951) 170-213.

7.- Así en el canon de la misa según los relatos de la Institución, cf. Mc 14,24 y par.

8.- Cf. el mito Purusa de la religión védica; sobre esto véase P. Regamey, en F. König, *Cristo y las religiones de la tierra.* Manual de historia de la religión, III. BAC, Madrid 1962; Id. *Hiduísmo,* en F. König, *Diccio-nario de las religiones.* Herder, Barcelona 1964, 649 s; J. Gonda, *Die Religion Indiens,* I. Stuttgart 1960, 186 s. El texto capital es *Rigveda* 10, 90.

9.- Según H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung,* I. Würzburg 1947, 231 (= ed. Bekker 993 b 9 s.).

10.- Por aquí habría que comenzar el estudio del tema ley y evangelio; cf. G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium.* Freiburg 1957, 12-23.

11.- K. Rahner, *Escritos de teología, I.* Taurus, Madrid 1961, 62; cf. J. Ratzinger, *Kommentar zur Offenbarunskonstitution*, en LTK, suplemento II, 510.

12.- Cf. A. Dempf, *Sacrum Imperrium.* Darmstadt 1954, 269-389; E. Benz, *Ecclesia spiritualis.* Stuttgart 1934; J. Ratzinger, *Die Geschichstheologie des hl. Bonaventura.* München 1959.

13.- L. Evely, *Nuestro Padre.* Atenas, Madrid 1969, 49-50; cf. Y. M. Congar, *Los caminos del Dios vivo.* Estela, Barcelona 1964, 61-76.

9.- EL DESARROLLO DE LA PROFESIÓN CRISTIANA EN LOS ARTÍCULOS DE FE CRISTOLÓGICA

Concebido por obra y gracia del Espíritu Santo; y nació de santa María, virgen.

El origen de Jesús queda en la zona del misterio. En el evangelio de Juan, los judíos de Jerusalén arguyen en contra de la mesiandad de Jesús que .saben de dónde es; mas del Mesías, cuando venga, nadie sabrá de dónde viene. (Jn 8,27). La secuencia del discurso muestra la insuficiencia de tal conocimiento sobre el origen de Jesús: *Yo no he venido de mí mismo, pero el que me ha enviado es veraz, aunque vosotros no le conocéis* (Jn 7,28).

Jesús procedía de Nazaret. ¿Pero conocemos su verdadero origen si sabemos el lugar geográfico de su nacimiento? El cuarto evangelio recalca con particular interés que el origen real de Jesús es .el Padre., que de él procede totalmente y de modo distinto a cualquier otro mensajero divino.

Los llamados evangelios de la infancia, de Mateo y Lucas, nos presentan a Jesús procediendo del misterio .incognoscible. de Dios. Mateo y Lucas, pero especialmente este último, describen el comienzo de la historia de Jesús con palabras tomadas del Antiguo Testamento, para presentar lo que aquí sucede como realización de toda la historia de la alianza de Dios con los hombres. El saludo que el ángel dirige a la virgen en el evangelio de Lucas se parece muchísimo al grito con el que el profeta Sofonías saludaba a la Jerusalén liberada del final de los tiempos (Sof 3,14) y asume las bendiciones con las que Israel celebró a sus nobles mujeres (Jue 4,24; Jdt 13, 18s). María es el santo resto de Israel, el verdadero Sión a donde se dirigen todas las miradas de la esperanza. En los estragos de la historia la esperanza recurre a ella. Según el texto de Lucas, con ella comienza el nuevo Israel; no, no sólo comienza con ella, sino que ella es el resto de Israel, la santa .hija de Sión., donde comienza por voluntad de Dios el nuevo inicio [1]:

El Espíritu Santo vendrá sobre tí, y la virtud del Altísimo te cubrirá con tu sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado hijo de Dios (Lc 1,35).

El horizonte se extiende aquí hasta la creación, superando la historia de la alianza con Israel: en el Antiguo Testamento el Espíritu de Dios es poder creador divino; él se cernía al principio sobre las aguas, él transformó el caos en cosmos (Gn 1,2); con su venida surgen los seres vivientes (Sal 104,30). Lo que sucederá en María será nueva creación: el Dios que de la nada llamó al ser, coloca un nuevo inicio en medio de la humanidad: su palabra se hace carne. La segunda imagen de nuestro texto .el Espíritu te cubrirá con su sombra. alude al templo de Israel y a la tienda santa del desierto, que mostraba la actualidad de Dios en la nube que revelaba y al mismo tiempo encubría la gloria de Dios (Ex 40, 34; 3 Re 8,11). Antes María era el nuevo Israel, la verdadera .hija de Sión.; ahora es como el templo al que desciende la nube en la que Dios entra en la historia. Quien se pone a disposición de Dios, desaparece con él en la nube del olvido y de la insignificancia para tomar parte en su gloria.

Ningún racionalista puede ver, ni siquiera en pintura, el nacimiento virginal de Jesús, narrado en los evangelios. La distinción de las fuentes minimaliza el testimonio neotestamentario, la alusión al pensamiento ahistórico de la antigüedad lo lleva al terreno de lo simbólico, la clasificación en la historia de las religiones lo comprueba como variante del mito. De hecho el mito del nacimiento milagroso del niño salvador está muy extendido. En él sale a la luz un anhelo de la humanidad, el anhelo por la esperanza y pureza que representa la virgen pura, por lo

verdaderamente maternal, por lo acogedor, por lo maduro y lo bueno, y finalmente la esperanza que surge cuando nace un hombre, la esperanza y la alegría que supone un hijo. Probablemente también Israel conoció tales mitos; Is 7,14 (He aquí que una virgen concebirá...) podría darnos la oportunidad de aplicar una tal expectación, aunque el tenor del texto pone de manifiesto que no se trata sin más de una virgen en sentido estricto [2]. Si el texto ha de explicarse en ese contexto, el Nuevo Testamento indirectamente habría visto realizada en la virgen-madre la confusa esperanza de la humanidad; tal motivo primordial de la historia no carece a ciencia cierta de sentido.

Es también evidente que los relatos neotestamentarios del nacimiento de Jesús de la Virgen no muestran puntos de contacto inmediato con el ámbito histórico-religioso, sino con la Biblia veterotestamentaria. Los relatos extrabíblicos de este estilo son profundamente diversos de la historia del nacimiento de Jesús, tanto en su vocabulario como en sus concepciones. La diferencia más central estriba en que en casi todos los relatos paganos la divinidad es el poder generante, fecundador, de forma que el .padre. en sentido más o menos genealógico y físico del hijo salvador es la divinidad misma. No sucede así en el Nuevo Testamento, como hemos visto. La concepción de Jesús es la nueva creación, no la generación por parte de Dios. Dios no es algo así como el padre biológico de Jesús, y ni el Nuevo Testamento ni la genealogía de la Iglesia han visto en ese relato o en el acontecimiento narrado el fundamento de la verdadera divinidad de Jesús, de su .filiación divina..

Tal filiación no significa que Jesús es mitad Dios mitad hombre, sino que para la fe siempre fue completamente Dios y completamente hombre. Su divinidad no implica disminución de la humanidad; ese fue precisamente el camino que siguieron Arrio y Apolinar, grandes herejes de la antigua Iglesia; contra ellos la doctrina eclesial defendió claramente la plena e indivisa humanidad de Jesús, y así negó la filiación del relato bíblico con el mito pagano del que, engendrado por Dios, sería mitad Dios. La filiación divina de Jesús no se funda, según la fe eclesial, en que Jesús no tiene padre humano. La filiación divina de Jesús no sufriría menoscabo alguno si hubiese nacido de un matrimonio normal, porque la filiación divina de la que habla la Iglesia no es un hecho biológico, sino ontológico; no es un acontecimiento del tiempo, sino de la eternidad de Dios: Dios es siempre Padre, Hijo y Espíritu, y la concepción de Jesús no significa que haya nacido un nuevo Dios-hijo, sino que Dios hijo atrae a sí mismo la criatura hombre en el hombre Jesús, de modo que él mismo .es. hombre.

Tampoco cambian nada dos expresiones que podrían inducir a error a los ignorantes. ¿No afirma el relato lucano, en relación con la promesa de la concepción milagrosa, que lo que nazca .será llamado santo, hijo de Dios? (Lc 1,35). ¿No se unen aquí la filiación divina y el nacimiento virginal de tal modo que se recorre el camino del mito? Por lo que toca a la teología eclesial, ¿no habla reiteradamente de la filiación divina .física. de Jesús y no descubre así su trasfondo mítico? Comencemos por lo último. No cabe duda de que la expresión .filiación divina y física de Jesús. no es feliz porque puede inducir a error; la expresión muestra cómo la teología durante casi dos mil años no pudo liberar sus conceptos lingüísticos del cascarón de su origen helénico. .Físico. se entiende aquí en el sentido del antiguo concepto de *physis*, es decir, de naturaleza, o mejor dicho de esencia. .Físico. significa lo que pertenece a la esencia. .Filiación divina., pues, significa que Jesús es Dios según el ser, no según su pura conciencia; la palabra expresa lo contrario a la representación de la pura adopción de Jesús por parte de Dios. Es claro que el término .físico. se entiende en el sentido de ser-de-Dios, no en sentido biológico-generativo, sino en el plano del ser y de la eternidad divinos. Significa que en Jesús ha asumido la naturaleza humana el que desde la eternidad pertenece .físicamente. (es decir, realmente, según el ser) a la relación una y trina del amor divino.

¿Qué diremos al emérito E. Schweizer que se expresa así: .Como quiera que Lucas no muestra interés en el problema biológico, tampoco supera los límites que le llevarían a una comprensión metafísica. [3] ? La frase es falsa casi en su totalidad. Veladamente equipara la biología con la metafísica. Esto es asombroso. La filiación divina metafísica (conforme al ser) se confunde según todas las apariencias con la procedencia biológica y así se cambia totalmente el sentido de todo. Como hemos visto, es la repulsa más categórica a la concepción biológica del origen divino de Jesús. De intento afirmamos, con tristeza, que el plano de la metafísica no es el de la biología. La doctrina eclesial de la filiación divina de Jesús no se funda en la prolongación de la historia del nacimiento virginal, sino en la prolongación del diálogo *Abba*-hijo y de la relación de la palabra y del amor que ahí se inicia, según veíamos. Su idea del ser no pertenece al plano biológico, sino al .yo-soy. del cuarto evangelio donde, como vimos, se ha desarrollado la total radicalización de la idea de hijo, mucho más comprensivo y de mayor alcance que las ideas biológicas del Dios-hombre del mito. Todo esto lo hemos explicado detalladamente antes; recordemos solamente, ya que ésa es la impresión que se tiene, que la aversión moderna tanto al mensaje del nacimiento virginal como a la plena confesión de la filiación divina se apoya en un malentendido fundamental y en la falsa relación en la que ambas parecen verse.

Todavía nos queda por resolver el problema del sentido del concepto .hijo. en la predicación lucana. Al dar una respuesta a este problema, tocaremos la cuestión que nos surgía en las reflexiones anteriores. Si la concepción de Jesús por la Virgen mediante el poder creador de Dios no tiene nada que ver, al menos inmediatamente, con su filiación, ¿qué sentido puede tener ésta? Nuestras reflexiones anteriores nos ofrecen una fácil respuesta al problema de qué significa la palabra .hijo de Dios. en los textos de la predicación. Como ya vimos, la expresión se opone al simple .hijo. y pertenece a la teología de la elección y de la esperanza de la antigua alianza, y designa a Jesús como el verdadero heredero de las promesas, como el rey de Israel y del mundo. Con esto aparece claramente el contexto espiritual en el que hay que comprender el relato lucano: la fe en la esperanza de Israel que, como hemos dicho, ha permanecido casi incontaminada con las esperanzas paganas de los nacimientos milagrosos, pero que les ha dado un contorno completamente nuevo y ha cambiado totalmente el sentido.

El Antiguo Testamento conoce una serie de nacimientos milagrosos ocurridos en los puntos decisivos de la historia de la salvación: Sara, la madre de Isaac (Gn 18), la madre de Samuel (1 Sam 1-3) y la anónima madre de Sansón (Jue 13) son estériles; es absurdo, pues, que esperen un hijo. En los tres casos el nacimiento del hijo, que será el salvador de Israel, tiene lugar por un acto de la graciosa misericordia de Dios que hace posible lo imposible (Gn 18,14; Lc 1,37), que exalta a los humildes (1 Sam 2,7; 1,11; Lc 1,52; 1,48) y que quita el trono a los poderosos (Lc 1,52). Con Isabel, la madre de Juan Bautista, se continúa la misma línea (Lc 1,7-25.36); con María llega a su punto culminante. El sentido de los acontecimientos es siempre el mismo: la salvación del mundo no viene de los hombres ni de su propio poder. El hombre puede dejarse regalar algo y sólo puede recibirlo como puro don.

El nacimiento virginal no significa un capítulo de ascesis cristiana ni pertenece inmediatamente a la doctrina de la filiación divina de Jesús, es en primer y último lugar teología de la gracia, mensaje del modo como se nos comunica la salvación; en el candor con que se recibe como gracioso don de amor lo que salva al mundo. El libro de Isaías expresa majestuosamente la idea de que la salvación viene solamente del poder de Dios, cuando dice: *Alégrate, la estéril, que no dabas a luz, rompe a cantar de júbilo, la que no tenías dolores: porque la abandonada tendrá más hijos que la casada .dice el Señor*. (Is 54,1; cf. Gal 4,27; Rom 4,17-22).

En Jesús ha puesto Dios en medio de la infecunda y desesperada humanidad un nuevo comienzo que no es producto de su propia historia, sino don del cielo. Como cada hombre no es la suma de

cromosomas ni el producto de su mundo determinado, sino algo inexplicablemente nuevo, una singular criatura de Dios, así Jesús es lo verdaderamente nuevo que no procede de lo propio de la humanidad, sino del Espíritu de Dios. Por eso es el segundo Adán (1Cor 15,47); con él comienza una nueva encarnación. A diferencia de todos los elegidos anteriores a él, no sólo recibe el Espíritu de Dios, sino que incluso en su existencia terrena, y sólo él es movido por el Espíritu, es el verdadero profeta, la realización de todos los profetas.

No es necesario decir que todas estas expresiones sólo son significativas si el acontecimiento realmente tuvo lugar. No quieren sino revelar su sentido. Son explicación de un evento; si no se admite esto, se convierten en edificio vacío que muy bien podría calificarse de poco serio y honrado. Por lo demás, en todos estos intentos, por muy buenas intenciones que tengan, hay una contradicción que casi podríamos calificar de trágica: cuando hemos descubierto la corporeidad del hombre con todos los hilos de nuestra existencia, y podemos comprender el espíritu como encarnado, cono ser-cuerpo, no como tener-cuerpo, se quiere salvar la fe descorporalizándola, llevándola a la región del puro .sentido., de la pura y autosuficiente explicación que sólo por su falta de realidad puede sustraerse a la crítica. En realidad, la fe cristiana es la profesión de fe en que Dios no es prisionero de su eternidad, y en que no está limitado a lo espiritual, sino que puede obrar aquí y ahora, en mi mundo, y que ha obrado en Jesús, el hombre nuevo nacido de María la virgen, mediante el poder creador de Dios, cuyo Espíritu en el principio se cernía sobre las aguas, y de la nada creó el ser [4].

Hagamos todavía una observación. El sentido del signo divino del nacimiento virginal, comprendido rectamente, nos indica también cuál es el lugar teológico de la piedad mariana que debe deducirse de la fe del Nuevo Testamento. La piedad mariana no puede apoyarse en una mariología que sea una especie de segunda tarea de la cristología; no hay razón ni fundamento para tal desdoblamiento. Un tratado teológico al que pertenezca la mariología como concretización suya, sería la doctrina de la gracia que forma un todo juntamente con la eclesiología y la antropología.

Como verdadera .hija de Sión., María es la imagen de la Iglesia, la imagen de los creyentes que sólo mediante el don del amor .mediante la gracia . pueden llegar a la salvación y a sí mismos. Bernanos termina su libro *Diario de un cura rural,* con las palabras .todo es gracia.; la expresión revela una vida llena de riqueza y realización, aunque al parecer es sólo debilidad e inutilidad; la expresión se convierte en María, la .llena de gracia. (Lc 1,28), en verdadero acontecimiento. No es protesta o amenaza en contra de la exclusividad de la salvación de Cristo, sino alusión a ella; es presentación de la humanidad que es, en cuanto todo, expectación y que necesita tanto más de esta imagen cuanto más le amenaza el peligro de olvidar la espera y de entregarse al hacer que, por muy imprescindible que sea, no puede llenar el vacío que amenaza al hombre si no encuentra el amor absoluto que le da sentido, salvación y todo lo verdaderamente necesario para la vida.

Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado..

a).- Justificación y gracia.

¿Qué lugar ocupa la cruz dentro de la fe en Jesús como Cristo? Este es el problema ante el cual nos sitúa este artículo de la fe. Nuestras reflexiones anteriores nos han dado los elementos esenciales de la respuesta; ahora debemos unirlos. La conciencia cristiana en general, como dijimos antes, está condicionada a este problema por la concepción de Anselmo de Cantebury, cuyas líneas fundamentales expusimos anteriormente. Para muchos cristianos, especialmente para los que conocen la fe sólo de lejos, la cruz sería una pieza del mecanismo del derecho violado que ha de restablecerse; sería el modo como la justicia de Dios, infinitamente ofendida, quedaría restablecida con una actitud que consiste en un estupendo equilibrio entre el deber y el tener que; pero al mismo tiempo, uno tiene la impresión de que todo eso es pura ficción. Se da a escondidas, con la mano izquierda, lo que recibe solemnemente la mano derecha. Una doble luz misteriosa alumbra la .expiación infinita. que Dios parece exigir. Los devocionarios presentan la concepción según la cual en la fe cristiana nos encontramos con un Dios cuya severa justicia exigió el sacrificio de un hombre, el sacrificio de su propio hijo. Pero con temor no apartamos de una justicia cuya oculta ira hace increíble el mensaje del amor.

Esta concepción se ha difundido tanto cuanto falsa es. La Biblia no nos presenta la cruz como pieza del mecanismo del derecho violado; la cruz, en la Biblia, es más bien expresión del amor radical que se da plenamente, acontecimiento que es lo que hace y que hace lo que es; expresión de una vida que es para los demás. Quien observe atentamente, verá cómo la teología bíblica de la cruz supone una revolución en contra de las concepciones de expiación y redención de la historia de las religiones no cristianas; pero no debemos negar que la conciencia cristiana posterior la ha neutralizado y muy raramente ha reconocido todo su alcance.

Por regla general, en las religiones del mundo expiación significa el restablecimiento de la relación perturbada con Dios, mediante las actitudes expiatorias de los hombres. Casi todas las religiones se ocupan del problema de la expiación; nacen de la conciencia del hombre de su propia culpa, de superar la culpa mediante acciones expiatorias ofrecidas a la divinidad. La obra expiatoria con la que los hombres quieren expiar a la divinidad y aplacarla, ocupa el centro de la historia de las religiones.

El Nuevo Testamento nos ofrece una visión completamente distinta. No es el hombre quien se acerca a Dios y le ofrece un don que restablezca el equilibrio, es Dios quien se acerca a los hombres para dispensarles un don. El derecho violado se restablece por la iniciativa del amor, que por su misericordia creadora justifica al impío y vivifica los muertos; su justicia es gracia, es justicia activa que juzga, es decir, que hace justos a los pecadores, que los justifica.

Nos encontramos ante el cambio que el cristianismo supuso frente a la historia de las religiones. El Nuevo Testamento nos dice que los hombres expían a Dios, no como habría de esperar, ya que ellos han pecado, no Dios. En Cristo, .Dios reconcilia el mundo consigo mismo. (2 Cor 5,19); cosa inaudita, completamente nueva, punto de partida de la existencia cristiana y médula de la teología neotestamentaria de la cruz: Dios no espera a que los pecadores vengan a él y expíen, Él sale a su encuentro y los reconcilia. He ahí la verdadera dirección de la encarnación, de la cruz.

Según el Nuevo Testamento, pues, la cruz es primariamente un movimiento de arriba abajo. No es la obra de reconciliación que la humanidad ofrece al Dios airado, sino la expresión del amor incomprensible de Dios que se anonada para salvar al hombre; es su acercamiento a nosotros, no al revés. Con este cambio de la idea de expiación, médula de lo religioso, el culto cristiano y toda la existencia toma una nueva dirección. Dentro de lo cristiano la adoración es ante todo acción de gracias por la obra salvífica recibida. Por eso la forma esencial del culto cristiano se llama con razón Eucaristía, acción de gracias. En este culto no se ofrecen a Dios obras humanas, consiste más bien en que el hombre acepta el don. No glorificamos a Dios cuando nos parece que le ofrecemos algo (¡como si eso no fuese suyo!), sino cuando aceptamos lo suyo y le reconocemos así como Señor único. Le adoramos cuando destruimos la ficción de que somos autónomos, contrincantes suyos, cuando en verdad sólo en él y de él podemos ser. El sacrificio cristiano no consiste en el don de lo que Dios no tendría si nosotros no le diésemos, sino en que él nos dé algo. El sacrificio cristiano consiste en dejar que Dios obre en nosotros.

b).- La cruz como adoración y sacrificio.

Todavía nos quedan muchas cosas por decir. El Nuevo Testamento, leído desde el principio hasta el fin, nos sitúa ante esta cuestión: ¿el acto expiatorio de Jesús no es ofrecer un sacrificio al Padre?, ¿no es la cruz el sacrificio que Cristo sumisamente ofrece al Padre? Una larga serie de textos parece describir el movimiento de la humanidad que asciende a Dios, cosa que parece contradecir lo que hemos afirmado antes. En realidad, sólo con la línea ascendente no podemos comprender el estado de las cosas del Nuevo Testamento. ¿Cómo puede ilustrarse la relación mutua de ambas líneas? ¿Excluiremos una en favor de la obra? Si así obramos, ¿cuál será la razón que lo justifique? Sabemos que no podemos proceder así: en último término no erigiríamos la arbitrariedad de nuestra propia opinión en medida de fe.

Para seguir adelante, debemos ampliar el problema y ver claramente dónde estriba el punto de partida de la explicación neotestamentaria de la cruz. Reconozcamos primeramente que para los discípulos de Jesús la cruz fue ante todo el fin, el fracaso. Ellos creyeron encontrar en Jesús al rey que gobernaría por siempre, pero de repente se convirtieron en camaradas de un ajusticiado. La resurrección los llevó a la convicción de que Jesús era verdaderamente rey; sólo poco a poco comprendieron el significado de la cruz. La Escritura, es decir, el Antiguo Testamento, les ayudó a reflexionar; a través de conceptos e imágenes veterotestamentarias comenzaron a comprender lo ocurrido. Los textos litúrgicos y las profecías les convencieron de que lo anunciado se había realizado en Jesús; partiendo de ahí se podía comprender de modo completamente distinto de qué se trataba en verdad. Por eso el Nuevo Testamento explica la cruz, entre otros, con los conceptos de la teología del culto veterotestamentario.

La Carta a los Hebreos nos ofrece la más consecuente continuación de tal tarea; en ella la muerte de Jesús en la cruz se relaciona con el rito y la teología de la fiesta judía de la reconciliación, y se explica como verdadera fiesta de reconciliación cósmica. Podemos exponer brevemente el raciocinio de la Carta a los Hebreos: Todo sacrificio de la humanidad, todo intento de reconciliarse con Dios mediante el culto y los ritos, de los que el mundo está saturado, son inútiles por ser obra humana, ya que Dios no busca toros, machos cabríos o lo que se pueda ofrecer ritualmente. Ya se pueden ofrecer a Dios hecatombes de animales en todos los lugares del mundo; no los necesita porque todo eso le pertenece y porque al Señor de todo no se le puede dar nada, aun cuando el hombre queme sacrificios en su honor.

.Yo no tomo becerros de tu casa ni de tus apriscos machos cabríos. Porque mías son todas las bestias de los bosques y los miles de animales de los montes. Y en mi mano están todas las aves del cielo y todos los animales del campo. Si tuviera hambre no te lo diría a ti, porque mío es el mundo y cuanto lo llena. ¿Como yo acaso la carne de los toros? ¿Bebo acaso la sangre de los carneros? Ofrece a Dios sacrificios de alabanza y cumple tus votos al Altísimo. (Sal 50, 9-14).

El redactor de la Carta a los Hebreos se sitúa en la línea espiritual de este texto y de otros semejantes. Todavía con mayor intensidad pone de relieve la caducidad de tales ritos. Dios no busca toros ni machos cabríos, sino hombres. El .sí. humano sin reservas a Dios es lo único que puede constituir la verdadera adoración. A Dios le pertenece todo; al hombre sólo le queda la libertad del .sí. o del .no., del amor o de la negación; el .sí. libre del amor es lo único que Dios espera, la donación y el sacrificio que unánimemente tienen sentido. La sangre de toros y machos cabríos no puede sustituir ni representar el .sí. humano dado a Dios, por el que el hombre se entrega nuevamente a Dios. .¿Pues qué dará el hombre a cambio de su alma?., pregunta el evangelista Marcos (8,37). La respuesta reza así: no hay nada en el mundo que pueda compensarlo.

Todo el culto precristiano se funda en la idea de sustitución, de representación; quiere sustituir lo que es insustituible, por eso es necesariamente pasajero, transitorio. La Carta a los Hebreos, a la luz del acontecimiento Cristo, muestra el balance sombrío de la historia de las religiones; en un mundo saturado de sacrificios esto podía parecer un ultraje inaudito. Sin reservas, puede atreverse a manifestar el pleno naufragio de las religiones, porque ha adquirido un nuevo sentido completamente nuevo. Quien, desde lo legal-religioso, era un laico, el que no desempeñaba ninguna función en el culto de Israel, era el único sacerdote verdadero, como dice el texto. Su muerte, que históricamente era un acontecimiento completamente profano .la condena de un criminal político., fue en realidad la única liturgia de la historia humana, fue liturgia cósmica por la que Jesús entró en el templo real, es decir en la presencia de Dios, no en el círculo limitado de la escena cúltica, en el templo, sino ante los ojos del mundo. Por su muerte no ofreció cosas, sangre de animales o cualquier otra cosa, sino que se ofreció a sí mismo (Heb 9,11s.).

Observemos la transformación operada en la Carta a los Hebreos, que es al mismo tiempo el núcleo de la misma: Lo que considerado terrenamente era un acontecimiento profano, era el verdadero culto de la humanidad, ya que, quien eso hizo, rompió el espacio de la escena litúrgica y se entregó a sí mismo. A los hombres les arrebató de las manos las ofrendas sacrificiales y en su lugar ofreció su propia personalidad, su propio yo. Nuestro texto afirma, sin embargo, que Jesús ofreció su sangre con la que realizó la justificación (9,12); pero esta sangre no hemos de concebirla como un don material, como un medio de expiación cuantitativo, sino simplemente como la concreción del amor del que dice Juan que llega hasta el fin (Jn 13,1). Es expresión de la totalidad de su don y de su servicio; es encarnación del hecho de que se entregó, ni más ni menos, a sí mismo. El gesto del amor que todo lo da, fue, según la Carta a los Hebreos, la verdadera reconciliación cósmica, la verdadera y definitiva fiesta de la reconciliación. Jesucristo es el único culto y el único sacerdote que lo realiza.

c).- La esencia del culto cristiano.

La esencia del culto cristiano no es, pues, el ofrecimiento de cosas ni la destrucción de las mismas, como a partir del siglo XVI afirmaban las teorías del sacrificio de la misa; se decía que de esa forma se reconocía la supremacía de Dios.

El acontecimiento Cristo y su explicación bíblica ha superado todos esos ensayos de ilustración. El culto cristiano consiste en lo absoluto del amor que sólo podía ofrecer aquel en quien el amor de Dios se ha hecho amor humano; consiste en una nueva forma de representación innata al amor, en que él sufrió por nosotros y en que nosotros nos dejemos tomar por él. Hemos de dejar, pues, a un lado nuestros intentos de justificación que en el fondo sólo son excusas que nos distancian de los demás. Adán quiso justificarse, excusándose, echando la culpa a otro, en último término acusando a Dios: .La mujer que me dista por compañera, me dio del fruto del árbol... (Gn 3,12). Dios nos pide que en lugar de la autojustificación que nos separa de los demás aceptemos unirnos a él y que, con él y en él, nos hagamos adoradores.

Ahora podemos responder brevemente a algunas cuestiones que surgen en nuestro camino:

1.- En relación con el mensaje de amor del Nuevo Testamento se tiende hoy día a disolver el culto cristiano en el amor a los hermanos, en la .co-humanidad., y a negar el amor directo a Dios o la adoración de Dios. Se afirma la relación horizontal, pero se niega la verticalidad de la relación inmediata con Dios. No es difícil ver, después de lo que hemos afirmado, por qué esta concepción, tan afín al cristianismo a primera vista, destruye también la concepción de la verdadera humanidad. El amor a los hermanos, que quiere ser autosuficiente, se convertiría en el supremo egoísmo de la autoafirmación.El amor a los hermanos negaría su última apertura, tranquilidad y entrega a los demás, si no aceptase que este amor también ha de ser redimido por el único que amó real y suficientemente; a fin de cuentas molestaría a los demás e incluso a sí mismo, porque el hombre no sólo se realiza en la unión con la humanidad, sino ante todo en la unión del amor desinteresado que glorifica a Dios. La adoración simple y desinteresada es la suprema posibilidad del ser humano y su verdadera y definitiva liberación.

2.- Las devociones habituales de la pasión nos plantean ante todo el problema del modo como el sacrificio (y consiguientemente la adoración) depende del dolor, y viceversa. Según lo que dijimos antes, el sacrificio cristiano no es sino éxodo del .para. que se abandona a sí mismo, realizado fundamentalmente en el hombre que es pleno éxodo, plena salida de sí mismo por amor. Según eso, el principio constitutivo del culto cristiano es ese movimiento de éxodo en su doble y única dirección hacia Dios y hacia los demás. Cristo lleva el ser humano a Dios, por eso lo lleva a su salvación. El acontecimiento de la cruz es, pues, el pan de vida .para todos. (Lc 22,19), porque el crucificado ha fundido el cuerpo de la humanidad en el .sí. de la adoración. Es, por tanto, plenamente .antropocéntrico., plenamente relacionado con el hombre, porque es teocentrismo radical, abandono del yo y del ser humano a Dios. Como este éxodo del amor es el éxtasis del hombre que sale de sí mismo, en el que éste está en tensión perpetua consigo mismo, separado y muy sobre sus posibilidades de distensión, así la adoración (sacrificio) siempre es también cruz, dolor de separación, muerte del grano de trigo que sólo da fruto si muere. Pero esto indica que lo doloroso es un elemento secundario nacido de algo más fundamental que lo precede y que le da sentido.

El principio constitutivo del sacrificio no es la destrucción, sino el amor. En cuanto que el amor rompe, abre, crucifica y divide, todo esto pertenece al amor como forma del mismo, en un mundo marcado con el sello de la muerte y del egoísmo. Unas palabras de Jean Daniélou me parecen muy aptas para ilustrar estas ideas, aunque él las pronuncia en un contexto diferente:

Entre el mundo pagano y la Trinidad bienaventurada no hay más que un paso que es el de la cruz de Cristo. ¿Habrá pues de qué extrañarse de que, una vez puestos a establecernos en ese intervalo, para tejer entre el mundo paganizado y la Trinidad los hilos que los han de unir de una manera misteriosa, nada podemos hacer más que por medio de la cruz? Es preciso que nos configuremos a esta cruz, que la llevemos sobre nosotros, y que, como dice san Pablo del

misionero, .llevemos siempre en nuestro cuerpo la muerte de Jesús. (2Cor 4,10). *Esta división que nos crucifica, esta incompatibilidad en la que nos vemos, de llevar al mismo tiempo el amor de la Trinidad santísima y el amor hacia el mundo extraño a esa Trinidad, es la pasión del Unigénito de la que nos llama él a participar, él que ha querido cargar con esta separación para poder destruirla en sí, aun cuando no ha podido destruirla mas que cuando ha cargado con ella en primer término. Cristo va desde un extremo a otro. Sin abandonar el seno de la trinidad, se llega hasta los extremos límites de la miseria humana y llena todo este espacio. Esta extensión de Cristo, cuyo signo constituyen las cuatro dimensiones de la cruz, es la expresión misteriosa de nuestra distensión, y nos configura con ella*[5].

El dolor es a la postre resultado y expresión de la división de Jesucristo entre el ser de Dios y el abismo del .Dios mío, ¿por qué me has abandonado?. Aquel cuya existencia está tan dividida que simultáneamente está en Dios y en el abismo de una criatura abandonada por Dios, está dividido, está .crucificado.. Pero esta división se identifica con el amor: es su realización hasta el fin (Jn 13,1) y la expresión concreta de la amplitud que crea.

Esto revela el verdadero fundamento de la devoción a la pasión, preñada de sentido. También muestra cómo coinciden la devoción a la pasión y la espiritualidad apostólica. Es evidente cómo lo apostólico, el servicio a los hombres y al mundo, penetra en lo más íntimo de la mística cristiana y de la devoción a la pasión. Una cosa no oculta a la otra, sino que vive profundamente de ella. También es evidente que la cruz no es una suma de dolores físicos, como si la mayor suma de tormentos fuese la obra de la redención. ¿Cómo podría Dios gozarse de los tormentos de una criatura, e incluso de su propio hijo, cómo podría ver en ellos la moneda con la que se le compraría la reconciliación?

Tanto la Biblia como la fe cristiana están muy lejos de esas ideas. Lo que cuenta no es dolor como tal, sino la amplitud del amor que ha dilatado tanto la existencia que ha unido lo lejano con lo cercano, que ha puesto en nueva relación con Dios al hombre que se había olvidado de él.

Sólo el amor da dirección y sentido al dolor; si no fuese así, los verdugos serían los auténticos sacerdotes; quienes provocaron los dolores serían los que habrían ofrecido el sacrificio. Pero como no depende de eso, sino del medio íntimo que lo lleva y realiza, no fueron ellos, sino Jesucristo, sacerdote, el que con su amor unió los dos extremos separados del mundo (Ef 2,13 s).

Esencialmente hemos dado también respuesta a la pregunta que nos hacíamos al principio: ¿no es indigno de Dios pensar que exige la muerte de su hijo para aplacar su ira? A esta pregunta sólo puede responderse negativamente: Dios no pudo pensar así; es más, un concepto tal no tiene nada que ver con la idea veterotestamentaria de Dios. Por el contrario, ahí se trata del Dios que en Cristo habría de convertirse en omega, en la última letra del alfabeto de la creación. Se trata del Dios que es el acto de amor, el puro .para., el que, por eso, entra necesariamente en el incógnito de la última criatura (Sal 22,7). Se trata del Dios que se identifica con su criatura y en su *contineri a minimo* .en el ser abarcado y dominado por lo más pequeño. da lo .abundante. que lo revela como Dios.

La cruz es revelación, pero no revela algo, sino a Dios y a los hombres. Manifiesta cómo es Dios y cómo son los hombres. La filosofía griega preanuncia extraordinariamente esta idea en la imagen platónica del justo crucificado. En su obra sobre el estado se pregunta el gran filósofo Platón cómo podría obtenerse en este mundo un hombre completa y plenamente justo; llega a la conclusión de que la justicia de un hombre sólo llega a la perfección cuando él mismo asume la apariencia de injusticia sobre sí mismo, ya que entonces muestra claramente que no sigue la opinión de los hombres, sino que se orienta a la justicia por amor a ella. Asi pues, según Platón,

el verdadero justo de este mundo es el incomprendido y el perseguido. Platón no duda en escribir: *.dirán, pues, que el justo en esas circunstancias será atormentado, flagelado, encadenado y que después de esto lo crucificarán....* [6]. Este texto, escrito 400 años antes de Cristo, impresiona profundamente a todo cristiano. La seriedad del pensamiento filosófico ha puesto de manifiesto que el justo en el pleno sentido de la palabra tiene que ser crucificado; se ha vislumbrado así algo de la revelación del hombre ofrecida en la cruz.

El hecho de que cuando apareció el justo por excelencia fuese crucificado y ajusticiado nos dice despiadadamente quién es el hombre: eres tal que no puedes soportar al justo; eres tal que al amante lo escarneces, lo azotas, lo atormentas. Eso eres, porque, como injusto, siempre necesitas de la injusticia de los demás para sentirte disculpado; por eso no necesitas al justo que quiere quitarte la excusa; eso es lo que eres. Esto es lo que ha resumido Juan en el *ecce homo* de Pilato; fundamentalmente quiere decir eso son los hombres, eso es el hombre. La verdad del hombre es su carencia de verdad; el salmo dice que el hombre es engañoso (Sal 116,11); manifiesta así lo que el hombre es realmente. La verdad del hombre es que él siempre se levanta en contra de la verdad.

El justo crucificado es el espejo que se presenta ante los ojos del hombre para que vea claramente lo que es, mas la cruz no sólo revela al hombre, sino a Dios. Dios es tal que en este abismo se ha identificado con el hombre y lo juzga para salvarlo. En el abismo de la repulsa humana se manifiesta más aún el abismo inagotable del amor divino. La cruz es, pues, el verdadero centro de la revelación, de una revelación que no nos manifiesta frases antes desconocidas, sino que nos revela a nosotros mismos, al ponernos ante Dios y a Dios en medio de nosotros.

Descendió a los infiernos.

Quizá sea este artículo de la fe el más extraño a nuestra conciencia moderna. Sin peligro y sin escándalo podemos practicar aquí la .desmitologización., lo mismo que en la profesión de fe en el nacimiento virginal de Jesús y en el de la ascensión del Señor. Los pocos textos bíblicos que parecen hablar de esto (1 Pe 3,19s.; 4,6; Ef 4,9; Rom 10,7; Mt 12,40; He 2,27.31) son tan difíciles que con razón cada uno los interpreta a su modo.

Si, según esto, eliminamos totalmente tales afirmaciones, tenemos la impresión de habernos liberado para provecho nuestro de algo raro y difícilmente conciliable con nuestro modo de pensar, sin que por ello debamos considerarnos particularmente infieles o culpables. ¿Pero qué hemos conseguido con ello? ¿Se ha eliminado así la importancia y la oscuridad de lo real? Cuando una persona quiere liberarse de un problema, lo niega simplemente o se lo plantea. La primera solución es más cómoda, pero la segunda tiene consecuencias más amplias. ¿No deberíamos, en vez de excluir el problema, ver de qué modo nos atañe este artículo de la fe al que está subordinado el sábado de gloria en el correr del año litúrgico, y cómo expresa singularmente la experiencia de nuestro siglo?

El viernes santo miramos al crucificado; el sábado santo es, en cambio, el día de la .muerte de Dios., el día que expresa la inaudita experiencia de nuestro tiempo, el día que nos habla de la ausencia de Dios, el día en que Dios está bajo tierra, ya no se levanta ni habla; ya no es preciso discutir con él, basta simplemente pasar por encima de él. .Dios ha muerto; hemos matado a

Dios.; la frase de Nietzche pertenece lingüísticamente a la tradición de la devoción cristiana a la pasión; expresa el contenido del sábado santo, el .descendimiento a los infiernos. [7].

Este artículo del símbolo nos recuerda dos escenas bíblicas. la primera es la terrible narración veterotestamentaria en la que Elías exige a los sacerdotes de Baal que su dios consuma el sacrificio con el fuego. Suplican los sacerdotes de Baal a su dios, pero éste no responde. Elías se burla de ellos como se ríe cualquier racionalista de un hombre piadoso que no consigue lo que suplican sus oraciones:

Gritad fuerte; dios es, pero quizá esté entretenido conversando, o tiene algún negocio, o está de viaje. Acaso esté dormido, y así le despertaréis (1 Re 18,27).

Al leer la narración de esta historia, al ver a Elías que se burla de los sacerdotes de Baal, tenemos la impresión de encontrarnos nosotros en la misma situación: se burlarán de nosotros. Al parecer tiene razón el racionalista cuando nos dice que gritemos más, que quizá nuestro Dios esté dormido. .Bajó a los infiernos.: he aquí la verdad de nuestra hora, la bajada de Dios al silencio, al oscuro silencio de la ausencia.

Hablemos también de los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35); también alude a este tema, junto con la historia de Elías y la narración neotestamentaria en la que el Señor duerme en medio de la tempestad (Mc 4,35-41 y par.). Los discípulos huidos conversan de que su esperanza ha muerto. Para ellos ha tenido lugar algo así como la muerte de Dios. Se ha extinguido la llama en la que Dios parecía haber hablado. Ha muerto el enviado de Dios. No queda sino vacío completo. Nadie responde. Pero cuando hablan de la muerte de su esperanza, cuando creen no ver ya a Dios, se dan cuenta de que la esperanza vive todavía en medio de ellos, de que el .dios., o mejor dicho, la imagen de Dios que ellos habían forjado, tenía que desaparecer para volver después con más vida. Tenía que caer la imagen de Dios que ellos habían ideado para que sobre las ruinas de la casa destruida pudiesen de nuevo contemplar el cielo y aquel que siempre es infinitamente más grande. Así lo ha expresado Eichendorff con el lenguaje tierno, para nosotros un poco ingenuo, de su tiempo:

Tú eres lo que construimos,
Sobre nosotros se rasga la dulzura;
miramos al cielo,.
por eso no me quejo.

El artículo de la fe en el descendimiento a los infiernos nos recuerda que la revelación cristiana habla del Dios que dialoga, pero también del Dios que calla. Dios no es sólo la palabra comprensible; es también el motivo silencioso, inaccesible, incomprendido e incomprensible que se nos escapa. Sabemos que en lo cristiano se da el primado del Logos, de la palabra sobre el silencio: Dios ha hablado, Dios es palabra, pero con eso no hemos de olvidar la verdad del ocultamiento permanente de Dios, sólo si lo experimentamos como silencio, podemos esperar escuchar un día su palabra que nace del silencio [8]. La cristología pasa por la cruz, por el momento de la comprensibilidad del amor divino, y llega hasta la muerte, hasta el silencio y el oscurecimiento de Dios. ¿Hemos de extrañarnos de que la Iglesia y la vida de todos y cada uno de nosotros llegue a la hora del silencio, al artículo de la fe que quiere olvidarse y eliminarse, al .descendimiento a los infiernos.?

Después de esta observación, cae por tierra el problema de la .prueba de Escritura.. El misterio del descendimiento a los infiernos aparece como un relámpago luminoso en la noche oscura de la muerte de Jesús, en su grito .Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?. (Mc 15,34). No

olvidemos que estas palabras eran el comienzo de una oración israelita (Sal 22,2) en la que se expresaba la angustia y esperanza del pueblo elegido por Dios y ahora, al parecer, abandonado completamente por él. La oración que comienza con la más profunda angustia por el ocultamiento de Dios, termina alabando su grandeza. También en la muerte de Cristo está presente lo que Käsemann llama brevemente la oración de los infiernos, la promulgación del primer mandamiento en el desierto del aparente abandono de Dios:

El Hijo conserva todavía la fe cuando, al parecer, la fe ya no tiene sentido, cuando la realidad terrena anuncia la ausencia de Dios de la que hablan no sin razón el mal ladrón y la turba que se mofa de él. su grito no se dirige a la vida y a la supervivencia, no se dirige a sí mismo, sino al Padre. Su grito contradice la realidad de todo el mundo.

¿Tenemos todavía que ver qué es la adoración en la hora del ocultamiento? ¿Puede ser otra cosa que el grito profundo, junto con el Señor que .bajó a los infiernos. y que hizo a Dios presente en medio del abandono de Dios?

El misterio múltiple no sólo ha de explicarse por un lado; intentaremos acercarnos más a él. Recordemos en primer lugar una observación exegética: Sabemos que la palabra .infierno. es la falsa traducción de *sheol* (en griego *hades*) con el que los hebreos designaban el estado de ultratumba. Imprecisamente nos lo imaginamos como una especie de existencia de sombras, más como no ser que como ser, sin embargo la frase originalmente sólo significaba que Jesús entró en el *sheol*, es decir, que murió.

Esto puede ser verdadero, pero todavía queda por resolver el problema de si así la cosa se hace más sencilla y menos misteriosa. A mi juicio, ahora surge el auténtico problema de qué es la muerte, de qué pasa cuando uno muere y entra en el reino de la muerte. Ante este problema deberíamos recordar nuestra perplejidad. Nadie sabe realmente qué es la muerte, porque todos vivimos en este lado de la muerte; ninguno de nosotros la ha experimentado, pero quizá podamos intentar un acercamiento partiendo del grito de Jesús en la cruz, en la que vimos el núcleo significativo del descendimiento a los infiernos, la participación en el destino mortal de los hombres. En esta oración de Jesús, lo mismo que en la escena del huerto de los olivos, la médula de la pasión no es el dolor físico, sino la soledad radical, el completo abandono. A la postre su ser más íntimo está solo. Esta soledad universal, que es, sin embargo, la verdadera situación en que se halla el hombre, supone la contradicción más profunda con su simple compañía; por eso la soledad es la región de la angustia que se funda en el destino de un ser que tiene que ser, y que, sin embargo, choca con lo imposible.

Ilustremos esto con un ejemplo: Supongamos que un niño tiene que atravesar un bosque en una noche oscura. Tendrá mucho miedo aunque alguien le haya demostrado que no hay nada que temer, que nada le puede infundir temor. Cuando se encuentre solo en medio de la oscuridad, cuando sienta la soledad radical, surgirá el miedo, el auténtico miedo humano, que no es miedo de algo sino de sí mismo.

El miedo ante una cosa es fundamentalmente inofensivo, puede ser desterrado huyendo del objeto que infunde el miedo; por ejemplo, cuando se tiene miedo de un perro rabioso, todo se arregla atando al perro. Pero aquí nos encontramos con algo mucho más profundo; en su última soledad el hombre no teme algo determinado de lo que pueda huir, por el contrario, siente el miedo de la soledad, de la inquietud, de la inseguridad de su propio ser, que él no puede superar racionalmente. Tomemos otro ejemplo: supongamos que alguien tiene que pasar la noche en vela ante un cadáver; su situación le puede parecer inquietante, aun cuando puede convencerse a sí mismo de que todo ese miedo carece de sentido. Sabe muy bien que el muerto no puede dañarle,

que su situación sería quizá más peligrosa si esa persona viviese. Aquí surge una clase de miedo completamente distinta; no es miedo de algo, sino miedo de estar solo con la muerte, miedo de la soledad en sí misma, miedo de la inseguridad de la existencia.

Ahora preguntamos: ¿cómo puede superarse ese miedo si cae por tierra la prueba que intenta demostrar que es absurdo? El niño perderá el miedo en el momento en que una mano lo coja y lo guíe, cuando alguien le hable; es decir, perderá el miedo en el momento en que sienta la co-existencia de una persona que le ama. Igualmente, el que vela a un muerto perderá el miedo cuando otra persona esté con él, cuando sienta la cercanía de un tú. En esta superación del miedo se revela una vez más su esencia: es el miedo de la soledad, de la angustia de un ser que sólo puede vivir con lo demás. El auténtico miedo del hombre que no puede vencerse mediante la razón, sino mediante la presencia de una persona que lo ama.

Sigamos con nuestro problema. Si se diese una soledad en la que al hombre no se le pudiese dirigir la palabra; si hubiese un abandono tan grande que ningún tú pudieses entrar en contacto con él, tendríamos la propia y total soledad, el miedo, lo que el teólogo llama .infierno.. Ahora podemos definir el preciso significado de la palabra: indica la soledad que comporta la inseguridad de la existencia. ¿Quién no se da cuenta de que, según nuestros poetas y filósofos, todo encuentro humano se queda en la superficie, que ningún hombre tiene acceso íntimo a otro? Nadie puede entrar en lo más íntimo de otra persona; todo encuentro, por muy hermoso que sea, fundamentalmente no hace sino adormecer la incurable herida de la soledad. En lo más profundo de nuestra existencia mora el infierno, la desesperación, la soledad inevitable y terrible. Sartre parte de ahí para elaborar su antropología, pero las mismas ideas aparecen también en Hermann Hesse, poeta más conciliable y alegre:

Extraño, caminar en la niebla;
la vida es soledad.
Los hombres no se conocen:
todos están solos.

Una cosa es cierta: existe la noche en cuyo abandono no penetra ninguna voz; existe una puerta, la puerta de la muerte por la que pasamos individualmente. Todo el miedo del mundo es en último término el miedo de esa soledad; ahora comprendemos por qué el Antiguo Testamento designa con la misma palabra, *sheol*, tanto el infierno como la muerte: a fin de cuentas son lo mismo. La muerte es la auténtica soledad, la soledad en la que no puede penetrar el amor: el infierno.

Volvemos así a nuestro punto de partida, al artículo de fe sobre el descendimiento a los infiernos, La frase afirma, pues, que Cristo pasó por la puerta de nuestra última soledad, que en su pasión entró en el abismo de nuestro abandono. Allí donde ya no podemos oír ninguna voz, está él. El infierno queda así superado, mejor dicho, ya no existe la muerte que antes era el infierno. El infierno y la muerte ya no son lo mismo que antes, porque la vida está en medio de la muerte, porque el amor mora en medio de ella. El infierno o, como dice la Biblia, la segunda muerte (cf. Apo 20,14) es ahora el voluntario encerrarse en sí mismo. La muerte ya no conduce a la soledad, las puertas del *sheol* están abiertas.

Creo que en esta línea hay que comprender fundamentalmente los textos de los Padres que hablaban de la salida de los muertos de sus sepulcros, de la apertura de las puertas del infierno, textos que se interpretaron mitológicamente; también hay que comprender así el texto, al parecer tan mítico, del evangelio de Mateo donde se nos dice que con la muerte de Jesús se abrieron las tumbas y que salieron los cuerpos de los santos (Mt 8,52).

La puerta de la muerte está abierta, desde que en la muerte mora la vida, el amor...

Resucitó de entre los muertos.

La profesión de fe en la resurrección de Jesucristo es para los cristianos expresión de fe en lo que sólo parecía sueño hermoso. Que el amor es fuerte como la muerte, dice el Cantar de los cantares (8,6); la frase ensalza el poder del eros, pero esto no quiere decir que debamos excluirla como exageración poética. El anhelo ilimitado del eros, su exageración e inmensidad aparentes, revelan en realidad un gran problema, el problema fundamental de la existencia humana, al manifestar la esencia y la íntima paradoja del amor. El amor postula perpetuidad, imposibilidad de destrucción, más aún, es grito que pide perpetuidad, pero que no puede darla, es grito irrealizable; exige la eternidad, pero en realidad cae en el mundo de la muerte, en su soledad y en su poder destructivo. Ahora podemos comprender lo que significa resurrección: Es el amor que es-más-fuerte que la muerte.

El amor manifiesta además lo que sólo la inmortalidad puede crear: el ser en los demás que permanecen, aun cuando yo ya haya dejado de existir. El hombre no vive eternamente, está destinado a la muerte. Para quien no tiene consciencia de sí mismo, la supervivencia, entendida humanamente, sólo puede ser posible mediante la permanencia en los demás; así hemos de comprender las afirmaciones bíblicas sobre el pecado y la muerte. El deseo del hombre de .ser como Dios., su anhelo de autarquía por el que quiere permanecer en sí mismo, son su muerte, porque él no permanece. Si el hombre .y ahí está la esencia del pecado., desconociendo sus límites, quiere ser plenamente .autárquico., se entrega a la muerte.

El hombre sabe, sin embargo, que su vida no permanece y que tiene que esforzarse por estar en los demás, para subsistir en el campo de lo vital mediante ellos y en ellos; para eso hay dos caminos, el primero consiste en la supervivencia en los hijos, por eso la soltería y la esterilidad se consideraban en los pueblos primitivos como la más terrible maldición, como ruina desesperada y muerte definitiva. Por el contrario, un gran número de hijos ofrece la mayor probabilidad de supervivencia, de esperanza en la inmortalidad y, consiguientemente, la mejor bendición que pueda esperarse.

Pero a veces el hombre se da cuenta de que en sus hijos sobrevive sólo impropiamente; surge así el segundo camino: desea que quede más de él, y recurre así a la idea de la fama que lo hace inmortal, ya que sobrevive en el recuerdo de todos los tiempos. Pero el hombre fracasa también en este segundo intento de crearse la inmortalidad mediante el-ser-en-los-demás. En realidad, lo que entonces permanece no es el yo sino su eco, su sombra; por eso la inmortalidad así creada es en verdad un *hades*, un *sheol*, un no-ser más que un ser. La insuficiencia de esta segunda solución se funda en que no puede hacer que sobreviva el ser, sino sólo un recuerdo del mismo; la insuficiencia de la primera, en cambio, estriba en que la posteridad a la que uno se entrega no puede permanecer, se destruye también.

Esto nos obliga a seguir adelante. Hemos visto antes que el hombre no tiene consistencia en sí mismo y que en consecuencia la busca en los demás; pero en ellos sólo puede haber un apoyo verdadero: el que es, es que no pasa ni cambia, el que permanece en medio de cambios y transformaciones, el Dios vivo, el que no sólo mantiene la sombra y el eco de mi ser, aquel cuya idea no es simplemente pura reproducción de la realidad. Yo mismo soy su idea que me hace

antes de que yo sea; su idea no es la sombra posterior, sino la fuerza original de mi ser. En él puedo permanecer no sólo como sombra; en él estoy en verdad más cerca de mí mismo que cuando intento estar junto a mí.

Antes de volver de nuevo a la resurrección, vamos a ilustrar todo esto desde otro punto de vista. Reanudemos el discurso sobre el amor y la muerte: cuando para una persona el valor del amor es superior al valor de la vida, es decir, cuando está dispuesta a subordinar la vida al amor por causa de éste, el amor puede ser más fuerte que la muerte y mucho más que ella. Para que el amor sea algo más que la muerte, antes tiene que ser algo más que la simple vida. Si el amor no sólo quiere ser esto, sino que lo es en realidad, el poder del amor superaría el poder biológico y lo pondría a su servicio. Teilhard de Chardin diría que donde esto se realiza, se lleva a cabo la .complejidad. decisiva y la complexión, el *bios* queda rodeado y comprendido por el poder del amor. Superaría sus límites .la muerte. y crearía la unidad allí donde existe la separación. Si la fuerza del amor a los demás fuese tan grande que no sólo pudiese vivificar su recuerdo, la sombra de su ser, sino a sí mismo, llegaríamos a un nuevo estadio de la vida que dejaría tras sí el espacio de las evoluciones biológicas y de las mutaciones biológicas, sería el salto a un plano completamente distinto en el que el amor no estaría por debajo del *bios*, sino que lo pondría a su servicio. Esta última etapa de .evolución. y de .mutación. no sería ya un estadio biológico, sino el fin del dominio del *bios* que es también el dominio de la muerte; se abriría el espacio que la Biblia griega llama *zoe*, es decir, vida definitiva que deja tras sí el poder de la muerte. Este último estadio de la evolución, que es lo que necesita el mundo para llegar a su meta, no caería dentro de lo biológico, sino que sería inaugurado por el espíritu, por la libertad, por el amor. Ya no sería evolución, sino decisión y don al mismo tiempo.

¿Pero qué tiene esto que ver con la fe en la resurrección de Jesús? Antes hemos considerado el problema de las dos inmortalidades posibles para el hombre, que no eran sino aspectos de la misma e idéntica realidad. Dijimos que el hombre no tenía consistencia propia, que sólo podía persistir si sobrevivía en los demás. Y hablando de los demás dijimos que sólo el amor que asume al amado en sí mismo, en lo propio, posibilita este estar en los demás. A mi entender, estos dos aspectos se reflejan en las dos expresiones con las que el Nuevo Testamento afirma la resurrección del Señor: .Jesús ha resucitado. y .Dios (Padre) a resucitado a Jesús.. Ambas expresiones coinciden en que el amor total de Jesús a los hombres que le llevó a la cruz, se realiza en el éxodo total al Padre, y que es ahí más fuerte que la muerte porque es al mismo tiempo total ser-mantenido por él.

Prosigamos nuestro camino. El amor funda siempre una especie de inmortalidad, incluso en sus estadios prehumanos apunta en esta dirección. pero, para él, fundamentar la inmortalidad no es algo accidental, algo que hace entre otras muchas cosas, sino que procede propiamente de su esencia. La inmortalidad siempre nace del amor, no de la autarquía. Seamos lo suficientemente atrevidos como para afirmar que esta frase puede aplicarse también a Dios, como lo considera la fe cristiana.

Frente a todo lo que pasa y cambia, Dios es simplemente lo que permanece y consiste, porque es coordinación mutua de las tres Personas, su abrirse en el .para. del amor, acto-subsistencia de lo absoluto y, por eso, totalmente .relativo. y relación mutua del amor vivo. Ya dijimos antes que la autarquía que nada quiere saber de los demás no es divina. Para nosotros la revolución que supuso el mundo cristiano y la imagen cristiana de Dios frente a las concepciones de la antigüedad consiste en que el cristianismo comprendió lo .absoluto. como absoluta .relatividad., como *relatio subsistens.*

Volvamos hacia atrás. El amor funda la inmortalidad, la inmortalidad nace del amor. Esto significa que quien ha amado a todos, ha fundado para todos la inmortalidad. Este es el sentido de la expresión bíblica que afirma que su resurrección es nuestra vida. Así comprendemos la argumentación de Pablo, a primera vista tan especial para nuestro modo de pensar, en su primera carta a los corintios: Si él resucitó, también nosotros, porque el amor es más fuerte que la muerte; si él no resucitó, tampoco nosotros, porque entonces la muerte es la que tiene la última palabra (cf. 1 Cor 15,16s).

Se trata de una afirmación central, por eso vamos a expresarla con otras palabras. Una de dos, el amor es más fuerte que la muerte o no lo es. Si en él el amor ha superado a la muerte, ha sido como amor para los demás. Esto indica que nuestro amor individual y propio no puede vencer a la muerte; tomado en sí mismo es sólo un grito irrealizable; es decir, sólo el amor unido al poder divino de la vida y del amor puede fundar nuestra inmortalidad. Esto no obstante, nuestro modo de inmortalidad depende de nuestro modo de amar. Sobre esto volveremos cuando hablemos del juicio.

De esto se colige una ulterior consecuencia. Es evidente que la vida del resucitado ya no es *bios*, es decir, la forma biológica de nuestra vida mortal intrahistórica, sino *zoe,* vida nueva, distinta, definitiva, vida que mediante un poder más grande ha superado el espacio mortal de la historia del *bios*. Los relatos neotestamentarios de la resurrección ponen bien de relieve que la vida del resucitado ya no cae dentro de la historia del *bios,* sino fuera y por encima de ella; también es cierto que esta nueva vida se ha atestiguado y debe atestiguarse en la historia, porque es vida para ella y porque la predicación cristiana fundamentalmente no es sino la prolongación del testimonio de que el amor ha posibilitado la ruptura mediante la muerte y de que nuestra situación ha cambiado radicalmente. Según todo esto, no es difícil encontrar la verdadera .hermenéutica. de los difíciles relatos bíblicos de la resurrección, es decir, saber en qué sentido hay que comprenderlos.

Naturalmente no vamos a entrar aquí en la discusión de todos los problemas correspondientes, cada día más difíciles, ya que se mezclan afirmaciones históricas y filosóficas, aunque a veces sobre éstas no se reflexiona mucho; además la exégesis construye a menudo su propia filosofía que al profano puede parecerle la última afirmación bíblica. Muchas cosas quedarán aquí por discutir, pero lo que sí se ha de admitir es la diferencia entre la interpretación que quiere ser fiel a sí misma, es decir, que quiere seguir siendo interpretación, y las adaptaciones poderosas.

Sabemos que Cristo, por su resurrección, no volvió otra vez a su vida terrena anterior, como, por ejemplo, el hijo de la viuda de Naím o Lázaro. Cristo ha resucitado a la vida definitiva, a la vida que no cae dentro de las leyes químicas y biológicas y que, por tanto, cae fuera de la posibilidad de morir; Cristo ha resucitado a la eternidad del amor. Por eso los encuentros con él se llaman .apariciones.; por eso sus mejores amigos, que hasta hacía dos días se habían sentado con él a la misma mesa, no le reconocen; le ven cuando él mismo les hace ver; sólo cuando él abre los ojos y mueve el corazón puede contemplarse en nuestro mundo mortal la faz del amor eterno que ha vencido a la muerte, y su mundo nuevo y definitivo, el mundo del futuro. Por eso es tan difícil, casi imposible, para los evangelistas describir los encuentros con el resucitado; cuando lo hacen, parecen balbucear y contradecirse. En realidad hablan sorprendentemente al unísono en la dialéctica de sus expresiones, en la simultaneidad de contacto y no contacto, de conocer y no conocer, de plena identidad entre el crucificado y el resucitado y de plena transformación. Se le reconoce una vez, pero luego ya no se le reconoce; se le toca, pero luego ya no se le toca; es el mismo, pero también otro. La dialéctica es, como dijimos, la misma; cambian sólo lo medios estilísticos.

Acerquémonos bajo este aspecto al relato de los discípulos de Emaús, al que ya hemos aludido antes. La primera impresión parece enfrentarnos con una concepción terrena y masiva de la resurrección; no queda nada de lo misterioso e indescriptible de los relatos paulinos; parece como si hubiese vencido la tendencia por el adorno, por la concreción legendaria, apoyada por la apologética que se afana por lo comprensible, y como si el Señor resucitado se hubiese vuelto de nuevo a su historia terrena; pero a esto contradice tanto su misteriosa aparición como su no menos misteriosa desaparición, y el hecho de que el hombre no pueda reconocerle. No se le puede ver como en el tiempo de su vida mortal; sólo se le ve en el ámbito de la fe; con la interpretación de la Escritura enciende el corazón de los caminantes; al partir el pan les abre los ojos. Hay ahí una alusión a lo dos elementos fundamentales del culto divino primitivo, formado por la unión del servicio de la palabra (lectura e interpretación de la Escritura) y la fracción eucarística del pan; de este modo nos revelan los evangelistas que el encuentro con el resucitado tiene lugar en otro plano completamente nuevo; aludiendo a los datos litúrgicos, intentan hacernos comprender lo incomprensible; así, hacen teología de la resurrección y teología de la liturgia: en la palabra y en el sacramento nos encontramos con el resucitado; el culto divino es donde entramos en contacto con él y le reconocemos. Con otros términos, la liturgia se funda en el misterio pascual; hay que comprenderla como acercamiento del Señor a nosotros, que se convierte en nuestro compañero de viaje, que nos abrasa el corazón endurecido y que nos abre los ojos nublados. Siempre nos acompaña, se acerca a nosotros cuando andamos meditabundos y desanimados, tiene la valentía de hacerse visible a nosotros.

Hasta ahora no hemos dicho sino la mitad. Quedarse ahí sería falsear el testimonio neotestamentario. La experiencia del resucitado es algo completamente distinto del encuentro con un hombre de nuestra historia, pero no debe limitarse a los diálogos de sobremesa y al recuerdo que después se habría condensado en la idea de que vivía y de que su obra continuaba. Con esta interpretación el acontecimiento se limita a lo puramente humano y se le priva de su peculiaridad. Los relatos de la resurrección son algo diverso y algo más que escenas litúrgicas adornadas; muestran el acontecimiento fundamental en el que se apoya la liturgia cristiana; dan testimonio de la fe que no nació en el corazón de los discípulos, sino que les vino de fuera y contra sus dudas los fortaleció y los convenció de que el Señor había resucitado realmente.

Sólo si aceptamos seriamente todo esto permaneceremos fieles al mensaje del Nuevo Testamento; sólo así conservaremos su alcance universal e histórico. Querer, por una parte, eliminar cómodamente la fe en el misterio de la intervención poderosa de Dios en este mundo y, por la otra, querer tener la satisfacción de permanecer en el campo del mensaje bíblico, no conduce a nada. No satisface ni a la lealtad de la razón ni a la exigencia cristiana y la .religión dentro de los límites de la razón pura.. Se impone la elección; el que cree comprenderá cada vez más lo razonable que es la profesión de fe en el amor que ha vencido a la muerte.

Subió a los cielos, y está sentado a la derecha de Dios, Padre todopoderoso.

Para nuestra generación, sacudida críticamente por Bultmann, la ascensión y el descendimiento a los infiernos constituyen la expresión de la imágen del mundo en tres pisos, que llamamos mítica y creemos haber superado definitivamente. El mundo de .arriba. y de .abajo. es siempre mundo, regido por las mismas leyes físicas e investigable por los mismos métodos. El mundo no tiene pisos; los conceptos .arriba. y .abajo. son relativos, dependen del lugar que ocupe el observador. Como no se da un punto absoluto de relación .la tierra ciertamente no nos lo ofrece., no se puede

hablar de .arriba. y de .abajo., de .izquierda. y de .derecha.. El mundo no ostenta direcciones fijas. Nadie se molesta hoy día en discutir seriamente tales concepciones; ya no creemos en el mundo entendido espacialmente como un edificio de tres pisos, ¿pero es esto lo que se afirma cuando la fe dice que el Señor bajó a los infiernos o que subió a los cielos?

Sabemos que las expresiones de la fe asumen el material ofrecido por las concepciones de su época, pero eso no es lo esencial. Ambas afirmaciones, junto con la profesión de fe en la historicidad de Jesús, expresan la dimensión total de la existencia humana que no se divide en tres pisos cósmicos, sino en tres dimensiones metafísicas. La consecuencia es clara: el enfoque actual, al parecer moderno, no suprime la ascensión ni el descendimiento a los infiernos, sino también el Jesús histórico, es decir, suprime las tres dimensiones de la existencia humana; lo que queda sólo puede ser un fantasma ataviado diversamente, sobre el que nada puede edificarse.

¿Qué significan, pues, nuestras tres dimensiones? Ya hemos indicado antes que la ascensión no alude a la altitud exterior del cosmos que es completamente inútil para ella; en el texto fundamental, en la oración del crucificado a Dios que lo ha abandonado, falta cualquier alusión cósmica.

Nuestra frase se asoma a la profundidad de la existencia humana que se inclina sobre el abismo de la muerte, a la zona de la soledad implacable y del amor rehusado, y así incluye la dimensión del infierno, la lleva en sí misma como posibilidad de sí misma. El infierno, la existencia en la definitiva negación del .ser-para., no es una determinación cosmográfica, sino una dimensión de la naturaleza, el abismo al que ella tiende. Hoy día sabemos muy bien que toda existencia toca esa profundidad. Como a fin de cuentas la humanidad es .un hombre., esta profundidad no sólo afecta a los individuos, sino al cuerpo del género humano que debe arrastrar esta profundidad como todo. Una vez más comprendemos por qué Cristo, en .nuevo Adán., quiso con-llvar esta profundidad y no quiso permanecer separado de ella en sublime distancia. Por el contrario, ahora se ha hecho posible la total negación en su pleno carácter abismal.

La ascensión de Cristo alude también al otro extremo de la existencia humana que, por encima de sí misma, se extiende hacia arriba y hacia abajo. Como antipolo del aislamiento radical, de la intocabilidad del amor rehusado, esta existencia comporta la posibilidad de contacto con otros hombres en el contacto con el amor divino, de modo que el ser humano puede encontrar su lugar geométrico en lo íntimo del ser de Dios. Estas dos posibilidades, expresadas con las palabras cielo e infierno, son posibilidades del hombre, pero de modo muy distinto, de modo completamente diverso. El hombre puede darse a sí mismo la profundidad que llamamos infierno. Hablando con claridad, diremos que consiste formalmente en que él no quiere recibir nada, en que quiere se autónomo. Es expresión de la cerrazón en el propio yo.

La esencia de esta profundidad consiste, pues, en que el hombre no quiere recibir nada, en que no quiere tomar nada, sino sólo permanecer en sí mismo, bastarse a sí mismo. Si esta actitud se realiza en su última radicalidad, el hombre es intocable, solitario.

El infierno consiste en querer-ser-únicamente-él-mismo, cosa que se realiza cuando el hombre se encierra en su yo. Por el contrario, la esencia de arriba, lo que llamamos cielo, consiste en que sólo puede recibirse, de la misma manera que el infierno consistía en que el hombre so quería bastarse a sí mismo. El .cielo. es esencialmente lo no-hecho, lo no-factible; con terminología de escuela alguien ha dicho que es como gracia de un *donum indebitum et superadditum naturae* (un don indebido y añadido a la naturaleza). El cielo como amor realizado siempre puede regalarse al hombre; su infierno, en cambio, es soledad de quienes no aceptan el don, de los que rehusan el estado de mendigos y se encierran en sí mismos.

Todo esto nos muestra qué es el cielo considerado cristianamente. No hemos de considerarlo como un lugar eterno y supramundano, ni tampoco como una región eterna y metafísica. Diremos más bien que se entrelazan el .cielo. y la .ascensión de Cristo al cielo.; sólo en esta unión veremos el sentido cristológico, personal e histórico del mensaje cristiano sobre el cielo. Repitámoslo: el cielo no es un lugar que, antes de la ascensión de Cristo, estaría cerrado por un decreto justiciero y positivista de Dios, pero que después estaría abierto también positivísticamente. La realidad cielo nace más bien mediante la unión de Dios y el hombre. Hemos de definir el cielo como un contacto de la esencia del hombre con la esencia de Dios; esta unión de Dios y el hombre en Cristo que venció al *bios* por la muerte, se ha convertido en vida nueva y definitiva. El cielo es, pues, el futuro del hombre y de la humanidad, futuro que no puede darse a sí mismo, futuro que por vez primera se abrió en el hombre por quien Dios entró en el ser hombre.

Por eso el cielo es mucho más que un destino privado e individual. Depende necesariamente del .último Adán., del hombre definitivo, y por eso se integra necesariamente en el futuro común de la humanidad. Creo que de aquí podrían deducirse interesantes observaciones hermenéuticas que en este lugar sólo pueden ser mencionadas. La escatología próxima es uno de los datos bíblicos más importantes que asedian e intrigan desde hace medio siglo tanto a la exégesis como a la teología: Jesús y los apóstoles anunciaron el fin del mundo como algo inminente. Es más, a veces da la impresión de que l mensaje del próximo fin del mundo era la médula auténtica de la predicación de Jesús y de la primitiva Iglesia. La figura de Cristo, su muerte y resurrección, se relacionan con esta concepción que para nosotros es tan extraña como incomprensible. Es claro que aquí no podemos ocuparnos de todos los arduos problemas que esta lleva consigo, pero nuestras observaciones anteriores iluminan el camino por el que debemos buscar su solución. Hemos dicho que la resurrección y la ascensión del Señor eran la unión definitiva de la esencia hombre con la esencia Dios que da al hombre la posibilidad de conservar siempre su ser. Esto lo entendíamos como la dinámica preponderancia del amor en contra de la muerte y como la decisiva .mutación. del hombre y del cosmos en la que desaparecen los límites del *bios* y se crea un nuevo espacio existencial. Cuando esto se realiza, se inicia la escatología., el fin del mundo. L superación de los límites de la muerte abre la dimensión futura de la humanidad, su futuro ya ha comenzado en realidad. así se comprende cómo la esperanza de inmortalidad del individuo y la posibilidad de eternidad de la humanidad entera coinciden y se realizan en Cristo que con razón puede llamarse .centro. y .fin. de la historia, si esto se comprende rectamente.

Hagamos todavía otra observación en relación con el artículo de fe en la ascensión del Señor. La afirmación de la ascensión al cielo que, como hemos visto, es decisiva para la comprensión del más allá de la existencia humana, no es menos decisiva para entender el problema de la posibilidad y sentimiento de la relación humana con Dios. Al considerar el primer artículo de la fe, hemos dado respuesta afirmativa al problema de si lo infinito y eterno podía oír lo finito y temporal; también dijimos que la verdadera grandeza de Dios estriba en que para él lo más pequeño no es demasiado pequeño y que lo máximo no es demasiado grande para él. Hemos intentado comprender cómo él, en cuanto Logos, no sólo es la razón que todo lo dice, sino la razón que todo lo percibe y de la que nada queda excluido por muy pequeño que sea. Hemos respondido afirmativamente al problema actual; sí, Dios puede oír.

Pero todavía queda un problema por resolver. Alguien a raíz de nuestras afirmaciones podría decir: bien, es cierto que Dios puede oír, pero podría preguntarse: ¿puede escuchar? ¿No es la oración de súplica un grito que la criatura lanza a Dios, un truco piadoso que eleva psíquicamente al hombre y lo consuela, porque muy pocas veces es capaz de otras formas de oración? ¿No es todo esto una simple forma de relacionar al hombre con la trascendencia, aunque en verdad nada sucede ni puede cambiarse? Lo que es eterno sigue siendo eterno, lo que

es temporal, temporal, ¿hay algún camino que vaya de uno al otro? Tampoco podemos estudiar esto en todos sus detalles; eso pediría un profundo análisis crítico de los conceptos tiempo y eternidad. Deberíamos estudiar su fundamento en la antigüedad y la unión de esta idea con la fe bíblica cuya realización es la raíz de nuestro problema. Tendríamos que reflexionar nuevamente sobre la relación del pensar técnico y naturalista con el de la fe. Pero eso, en vez de dar una respuesta a todos los problemas, vamos a indicar solamente el camino por el que debe buscarse la solución.

El pensar moderno se deja guiar por la idea de que la eternidad está encerrada en su inmutabilidad. Dios aparece como prisionero de su plan eterno, concebido .desde todos los tiempos.. El .ser. y el .hacerse. no se mezclan. La eternidad se comprende negativamente como la carencia de tiempo, como lo contrapuesto al tiempo, como algo que no puede obrar en el tiempo porque entonces dejaría de ser inmutable y se haría temporal. Todas estas ideas se quedan dentro de una concepción precristiana en la que no se tiene en cuenta el concepto de Dios de la fe en la creación y en la encarnación. No podemos detenernos a explicarlo, pero todo esto supone un antiguo dualismo y es signo de un modo de pensar ingenuo que considera a Dios antropomórficamente, ya que cuando se dice que lo que Dios ha planificado .antes. de la eternidad no podría cambiarlo después, ésta se concibe inconscientemente según el esquema del tiempo, con la diferencia del .antes. y del .después..

La eternidad no es lo más antiguo, lo que existía antes del tiempo, sino lo totalmente otro, lo que es hoy en relación con el tiempo precedente, lo que es realmente actual en relación con él. No está encadenada a un antes y a un después, sino que es el poder de la actualidad de todo tiempo. La eternidad no existe junto al tiempo, sin relación ninguna con él, sino que es el poder creador de todo tiempo que mide el tiempo precedente en su propia actualidad y que crea así su poder-ser. No es la carencia de tiempo, sino su extensión. Por ser hoy contemporáneo a todos los tiempos, puede obrar también en el tiempo.

La encarnación de Dios en Jesucristo en virtud de la que el Dios eterno y el hombre temporal se unen en una única persona, no es sino la última concreción de la extensión temporal de Dios. En la existencia humana de Jesús Dios ha cogido el tiempo y se ha metido en él. En él se nos presenta personificada la extensión temporal de Dios. Como dice Juan, Cristo es verdaderamente la .puerta. entre Dios y el hombre (Jn 10,9), su .mediador. (1 Tim 2,5), en quien lo eterno tiene tiempo.

En Jesús nosotros, hombres temporales, podemos dirigirnos a lo temporal, a nuestros contemporáneos en el tiempo; en él, que es tiempo con nosotros, tocamos simultáneamente lo eterno, porque él es tiempo con nosotros y eternidad con Dios.

Hans Urs von Balthasar ha explicado profundamente el significado espiritual de estas observaciones, aunque dentro de otro contexto. Recuerda cómo Jesús durante su vida terrena no estuvo sobre el tiempo y el espacio, sino que vivió en medio de su tiempo y en su tiempo. Cada línea del evangelio nos hace encontrarnos con la humanidad de Jesús que lo colocó en su tiempo; bajo muchos puntos de vista la vemos hoy día más vital y clara que los períodos anteriores. Pero este .estar en el tiempo. no es sólo un ámbito exterior cultural-histórico, detrás del cual, pero independientemente de él, podríamos encontrar lo supra-temporal de su propio ser; es más bien un contenido antropológico que determina profundamente la forma del ser humano. Jesús tiene tiempo, y no realiza anticipadamente, en impaciencia culpable, la voluntad del Padre.

Por eso el hijo, que en el mundo tiene tiempo para Dios, es el lugar originario donde Dios tiene tiempo para el mundo. Dios no tiene otro tiempo para el mundo sino en el Hijo, pero en él tiene todo tiempo [9].

Dios no es prisionero de su eternidad: en Jesús tiene tiempo para nosotros; por eso Jesús es realmente la .sede de la gracia. a quien podemos .acercarnos con plena confianza. en todo tiempo (Heb 4,16).

Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos.

Rudolf Bultmann enumera entre las concepciones que ha .despachado. el pensamiento moderno la fe en el .final del mundo. inaugurado por el Señor que vuelve a juzgar, lo mismo que la ascención y el descenso los infiernos. Todo hombre inteligente está convencido de que el mundo sigue adelante como ya lo ha hecho por casi 2,000 años después del anuncio escatológico del Nuevo Testamento. Tal purificación del pensamiento parece necesaria, ya que en esta materia el mensaje bíblico indudablemente contiene elementos fuertemente cosmológicos; cae, por tanto, dentro del espacio que se nos presenta como el mundo de las ciencias naturales. Sin embargo, cuando se habla del fin del mundo, la palabra .mundo. no significa primariamente el cosmos físico, sino el mundo humano, la historia humana. Esta forma de hablar indica que este mundo .el mundo de los hombres. llegará a un fin querido y realizado por Dios. Pero no hemos de negar que la Biblia presenta este acontecimiento esencialmente antropológico con imágenes cosmológicas y, en parte, políticas. Es difícil decidir hasta donde se trata sólo de imágenes y hasta qué punto las imágenes expresan el contenido de la cosa.

Diremos solamente unas palabras sobre la gran concepción bíblica del mundo. Según la Biblia, el cosmos y el mundo no son grandezas puramente separables, como si el cosmos fuese el escenario accidental del hombre, como si el hombre pudiese realizarse separado de él. El mundo y el hombre se relacionan necesariamente de tal modo que son inconcebibles tanto una humanidad sin mundo como un mundo sin hombres. Lo primero nos parece hoy día evidente, pero lo segundo no nos es plenamente comprensible después de las observaciones hechas por Teilhard. Partiendo de esto, nos sentimos incitados a afirmar que el mensaje bíblico del fin del mundo y de la vuelta del Señor no es pura antropología en imágenes cósmicas. Tampoco presentaría un aspecto cosmológico frente a otro antropológico, sino que en la íntima consecuencia de toda la visión bíblica mostraría la unidad de la antropología y de la cosmología en la definitiva cristología, y en ella el fin del .mundo. que en su doble construcción de cosmos y hombre alude a esa unidad como a su meta final. El cosmos y el hombre que, aunque a veces se contraponen, pertenecen uno al otro, serán una misma cosa mediante su complexión en lo más grande del amor que supera y abarca el bios, como ya dijimos antes. Vemos ahora cómo la escatología final y la ruptura realizada en la resurrección de Jesús son realmente una cosa; es, pues, evidente por qué el Nuevo Testamento presenta con razón la resurrección como lo escatológico.

Expliquemos algo más lo afirmado, antes de proseguir nuestro camino. Hemos dicho antes que el cosmos no es un ámbito exterior de la historia humana, que no es un edificio estático, una especie de continente en donde aparece toda clase de seres que muy bien podrían estar en otro recipiente. Afirmamos positivamente que el cosmos es movimiento que no sólo se da en él una historia, sino que él mismo es historia; no sólo forma el escenario de la historia humana, sino que es también antes de ella y con ella .historia. antes de ella y con ella. En último término sólo se da

una historia-mundial que todo lo abarca y que en sus altos y bajos, en sus avances y retrocesos, sigue una dirección total que camina .hacia adelante.. Cierto que quien sólo considere una parte, por muy grande que sea, creerá ver un círculo siempre igual. La dirección no puede verse, sólo puede verla quien comience a contemplar todo. Ahora bien, como ya dijimos antes, en este movimiento cósmico el espíritu no es un producto accidental cualquiera de la evolución, que no tendría significado alguno en relación con el todo; por el contrario, en ella la materia y su evolución son la prehistoria del espíritu.

Podemos explicar la fe en el retorno de Jesucristo y en la consumación del mundo como la convicción de que nuestra historia se dirige al punto omega, donde será definitivamente claro y visible que lo estable que a nosotros nos parecía el suelo que soportaba la realidad no es la materia pura, inconsciente de sí misma, sino la inteligencia que mantiene el ser, le da realidad; más aún, es la realidad: el ser no tiene consistencia desde abajo, sino desde arriba. En la transformación del mundo que la técnica realiza, podemos en cierto sentido experimentar hoy día el hecho de la complexión del ser material por el espíritu, y su recapitulación, llevada a cabo también por él, en una forma nueva de unidad. Al manipular lo real comienzan ya a esfumarse los límites entre la naturaleza y la técnica que ya no pueden separarse distintamente. Naturalmente el valor de esta analogía puede ponerse en tela de juicio en muchos puntos; esto no obstante, tales hechos revelan una forma del mundo en la que el espíritu y la naturaleza no están simplemente separados, sino en la que el espíritu incluye en sí en nueva complexión lo que, al parecer, es puramente natural; con eso se crea un mundo nuevo que supone al mismo tiempo la caída del antiguo. Es cierto que el fin del mundo, en el que cree el cristiano, es algo completamente distinto del triunfo total de la técnica, pero la unión de la naturaleza y del espíritu que en ella tiene lugar nos da pie para comprender de manera nueva cómo hemos de concebir la realidad de la fe en el retorno de Cristo: como fe en la unión definitiva de lo real por el espíritu.

Prosigamos nuestro camino. Hemos dicho que la naturaleza y el espíritu forman una única historia que avanza de tal manera que el espíritu se revela cada vez más como lo que abarca todo. De esta forma concreta la antropología y la cosmología acaban por anasto-mosarse; sin embargo esta progresiva complexión del mundo por el espíritu supone necesariamente su unión en un centro personal, ya que el espíritu no es algo indeterminado, sino que en su peculiaridad es persona, individualidad. Es cierto que se da algo así como .el espíritu objetivo., el espíritu colocado en las máquinas, en las más diversas obras; pero en todos estos casos el espíritu no presenta su forma original; .el espíritu objetivo. procede siempre del espíritu subjetivo, remite a la persona, a la auténtica forma existencial el espíritu. Decir que el mundo se dirige a una complexión por el espíritu, es afirmar que el cosmos avanza hacia una unión en lo personal.

Esto confirma además la absoluta supremacía de lo singular sobre lo general. Aquí se ve claramente la importancia de este principio antes enunciado. El mundo se dirige a la unidad en Persona. El individuo da sentido al todo, no al revés. Esto justifica además el aparente positivismo de la cristología, de la convicción tan escandalosa para los hombres de todos los tiempos según la cual un individuo es el centro de la historia y del todo. Este .positivismo. se nos muestra ahora renovado en su infinita necesidad. Si es cierto que al fin triunfa el espíritu, es decir, la verdad, la libertad y el amor, a última hora no vence una fuerza cualquiera, sino un semblante. La omega del mundo es un tú, una persona, un individuo. Al fin la complexión y unión de todo lo abarcan infinitamente, será la unión definitiva de todo colectivismo, del infinitamente, de la pura idea, también de la llamada idea del cristianismo. El hombre, la persona predomina siempre sobre la pura idea.

De aquí se deduce otra consecuencia esencial: Si la irrupción de la ultracomplejidad de lo último se funda en el espíritu y en la libertad, no es en modo alguno juego neutral y cósmico, sino

incluye la reponsabilidad. No se lleva a cabo como un proceso físico, sino que se apoya en decisiones, por eso la vuelta del Señor no es sólo salvación, no es sólo la omega que todo lo arregla, sino también juicio. Ahora podemos explicar el sentido del juicio: el estadio final del mundo no es el resultado de una corriente natural, sino el de la responsabilidad en la libertad. Ahora comprendemos por qué el Nuevo Testamento, a pesar de su mensaje de gracia, sigue afirmando que al fin el hombre será juzgado .por sus obras. y que nadie podrá escapar a este juicio sobre la conducta de su vida.

Existe una libertad que la gracia no elimina, sino que perfecciona. La suerte definitiva del hombre no pasará por alto las decisiones de su vida; esta afirmación es la frontera a un falso dogmatismo y a una falsa seguridad cristiana en sí mismo. La fe cristiana afirma la igualdad de todos los hombres al defender la identidad de su responsabilidad. Desde la época patrística la predicación cristiana puso de relieve la identidad de la responsabilidad y se opuso a la falsa confianza de los que decían .Señor, Señor..

Me parece oportuno recordar las conclusiones de un gran teólogo judío, Leo Baeck; ningún cristiano puede suscribirlas, pero sería injusto pasar por alto su importancia. Baek afirma que la existencia especial de Israel se transformó en conciencia del servicio al futuro de la humanidad:

Se exige la peculiaridad de la llamada, pero no se anuncia el exclusivismo de la salvación. El judaísmo nunca entró en la estrechez del concepto de una iglesia que pretendiese ser la única santificadora. Donde no conduce a Dios la fe, sino la obra, donde la comunicad presenta a sus miembros el ideal y la tarea como signo espiritual de pertenencia, la posición con relación a la fe no puede garantizar la salvación de las almas.

Baeck afirma después que este universalismo de la salvación fundada en la obra cristalizó manifiestamente en la tradición judía, hasta que por fin se plasmó claramente en el proverbio clásico: .También los justos no-israelitas participan en la salvación eterna.. Nos quedamos perplejos cuando Baeck continúa diciendo que .para apreciar el contraste en toda su grandeza. hay que .comparar con esta frase la descripción de Dante del lugar de la condenación de los mejores paganos y de las innumerables imágenes terribles que responden a las ideas de la Iglesia de los siglos anteriores y posteriores. [10].

Casi todo el texto es impreciso y contradictorio; sin embargo, afirma cosas muy serias. A su modo quiere mostrar en qué consiste el carácter indispensable del juicio universal en el que los hombres serán juzgados .según sus obras.. No vamos a detenernos a estudiar en particular cómo pueden conciliarse estas afirmaciones con la importantísima doctrina de la gracia. Quizá no se superase a la postre la paradoja cuya lógica se abriría plenamente a la experiencia de una nueva vida de fe. Quien se confíe en ésta, se dará cuenta de que existen dos realidades: la gracia radical de libera al hombre impotente, y también el rigor perpetuo de la responsabilidad que diariamente lo compromete.

Esto significa que para el cristiano, por una parte, existe la tranquilidad liberadora de quienes viven en la abundancia de la justicia divina que es Jesucristo. Esa tranquilidad sabe que yo no puedo destruir lo que él ha edificado. El hombre sabe que su poder de destruir es infinitamente mayor que su poder de construir, pero ese mismo hombre sabe que en Cristo el poder de construir se reveló infinitamente fuerte; de ahí nace la libertad profunda, el conocimiento del amor impenitente de Dios que siempre nos es propicio a pesar de todos los extravíos. Sin miedo podemos realizar nuestra obra; ya no da miedo porque ha perdido su poder destructivo: el éxito del mundo no depende de nosotros; está en las manos de Dios. Por otra parte, el cristianismo sabe que su obra no es ni algo arbitrario ni un juego poco serio que Dios pone en sus manos; sabe

que ha de responder, sabe que como a administrador se le pedirán cuentas de lo que se le ha confiado. Sólo hay responsabilidad donde hay alguien que examina. El artículo sobre el juicio pone ante nuestros ojos el examen al que será sometida nuestra vida; nada ni nadie puede hacernos tomar a la ligera el inaudito alcance de tal conocimiento, que demuestra la urgencia de la vida en la que estriba su dignidad.

.A juzgar a los vivos y a los muertos.. Sólo él juzgará, ningún otro. La injusticia del mundo no tiene la última palabra, ni se disuelve en un acto gracioso general e intrascendente; hay, por el contrario, una última instancia a la que podemos apelar para que se haga justicia y el amor pueda realizarse. Un amor que destruyese la justicia, sería injusticia, caricatura del amor. El verdadero amor es exceso de justicia, superación de la justicia, pero no destrucción de la misma; la justicia siempre debe ser la forma fundamental del amor.

Pero cuidado con caer en el extremo contrario. No puede ponerse en duda que la conciencia cristiana ha hecho del artículo de fe en el juicio una forma que prácticamente puede llegar a destruir toda la fe en la redención y en la promesa de la gracia. Vemos, como ejemplo, la profunda contraposición entre el *maran atha* y el *Dies irae.* El cristianismo primitivo, con su oración .Ven, Señor nuestro., ha explicado el retorno de Jesús como acontecimiento lleno de esperanza y alegría; ha visto en él el momento de la gran realización, y se ha orientado a él; ese momento fue para los cristianos medievales el terrible .día de la ira. (*Dies irae*), el día del estremecimiento de pavor y temor, el día de la miseria y la calamidad. El retorno de Cristo es todavía juicio, día de la liquidación de cuentas para todos los hombres. En tal visión se olvida lo más decisivo: el cristianismo se reduce prácticamente a un moralismo; asimismo es privado de ese respiro de esperanza y alegría que constituye su más auténtica manifestación vital.

Alguien podría pensar que el primer punto de partida para esa evolución fracasada, que se fija solamente en el peligro de la responsabilidad y no en la libertad del amor, nos ofrece la misma profesión de fe, ya que en ella, al menos según el tenor de las palabras, la vuelta de Cristo se reduce al juicio: .de allí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.. Sabido es que en los círculos espirituales donde nació el Símbolo, sobrevivía todavía la herencia primitiva; las afirmaciones sobre el juicio se unían naturalmente con el mensaje de la gracia. Al afirmar que quien juzgaba era Jesús, el juicio se tornaba en esperanza. Para probarlo, voy a citar unas palabras de la llamada segunda carta de Clemente:

Hermanos, así debemos sentir sobre Jesucristo como de Dios que es, juez de vivos y de muertos, y tampoco debemos tener bajos pensamientos acerca de nuestra salvación. Porque si bajamente sentimos de él, bajamente también esperamos recibir [11].

Esto no muestra dónde hemos de colocar el acento en nuestro texto: el que juzga no es, simplemente, como podría esperarse, Dios, el infinito, el desconocido, el eterno. Dios ha puesto el juicio en manos de quien es, como hombre, nuestro hermano. No nos juzgará un extraño, sin el que hemos conocido en la fe. No saldrán a nuestro encuentro el juez totalmente otro, sino uno de los nuestros, el que conoce íntimamente el ser humano porque lo sufrió.

Sobre el juicio se alza, pues, la aurora de la esperanza; el juicio no es sólo día de ira, sino el retorno de nuestro Señor. Recordemos la extraordinaria visión de Cristo con la que comienza el Apocalipsis (1,9-19): El vidente cae a sus pies como muerto, lleno de temor, pero el Señor puso su mano sobre él y dijo, como cuando calmó la tempestad en el lago de Genesaret, .no temas, soy yo.(1,17). El Señor todopoderoso es Jesús; el vidente fue en la fe su compañero de viaje.

El artículo de fe en el juicio relaciona estas ideas con nuestro encuentro con el juez universal. Con bienaventurado asombro verá el creyente en aquel día de angustia, que el que .tiene poder sobre el cielo y la tierra.(Mt 28,18), fue en la fe su compañero de viaje en su vida terrena, y que ahora, por las palabras del Símbolo, lo acaricia y le dice: No temas, soy yo.

Quizá no pueda darse una solución mejor al problema de la unión del juicio y de la gracia que la que nos ofrece el trasfondo del Credo.

____

Notas:

1.- Cf. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1-2.* París 1957; L. Deiss, *María, Tochter Sion.* Mainz 1961; A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas I.* Düseldorf 1964, 38-42; G. Voss, *Die Christologie des lukanischen Shriften in Grundzügen.* Studia Neotestamentica II. Paris-Bruges 1965.

2.- Cf. W. Eichrodt, *Theologie des AT, I.* Leipzig 1930, 257: ....todos estos rasgos... remiten a una imagen del salvador, muy conocida por el pueblo, en la que encuentran su unidad ideal. Esto lo confirma una serie de expresiones análogas sobre el rey-redentor encontradas en el antiguo oriente que pueden agruparse en escenas de una biografía santa y que muestran hasta qué punto participó Israel en el patrimonio común del oriente.

3.- E. Schweizer, *Uiós,* en TWzNT VIII, 384.

4.- A esto habría que objetar las especulaciones con las que P. Schoonenberg quiere justificar sus reservas ante el catecismo holandés en su artículo *.Die nieuwe Katechismus und die Dogmen.*. Desgraciadamente este estudio se funda en una falsa comprensión del concepto de dogma. Schoonenberg entiende el dogma par-tiendo de la perspectiva armoniosa de la dogmática jesuita del final del siglo XIX; después busca, natural-mente en vano, una intervención definitoria del magisterio sobre el nacimiento de Jesús de la Virgen, análoga a la definición de la .inmaculada concepción. (carencia de pecado original) y a la asunción corporal de la Virgen .al cielo.. Así llega a la conclusión de que, a diferencia de las definiciones antes mencionadas, en lo que se refiere al nacimiento de Jesús de la Virgen no hay una doctrina eclesial fija. Con tales afirmaciones cambia totalmente la historia del dogma y absolutiza una forma de ejercer el magisterio empleada a partir del Concilio Vaticano I, que no puede utilizarse en el diálogo con la Iglesia oriental; la cosa misma no la tolera; el mismo Schoonenberg no puede mantenerla. El dogma como frase aislada definida *ex cathedra* por el Papa es la última e inferior forma de la configuración del dogma. El símbolo es la forma primitiva con la que la Iglesia expresó obligatoriamente su fe. La profesión de fe en el nacimiento de Jesús de la Virgen pertenece desde el principio a todos los símbolos, y así es parte constitutiva del dogma primitivo eclesial. Ponerse el problema del carácter obligatorio del Concilio I de Letrán o de la bula de Pablo V en el año 1555, como hace Schoonenberg, es un trabajo que no tiene la más mínima razón de ser; querer limitar los símbolos a pura interpretación .espiritual. sería nebulosidad histórico-dogmática.

5.- J. Daniélou, *El misterio de la historia.* Dinor, San Sebastián 1963, 440 s.

6.- Politeia II, 361-362a; cf. también H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit III/1,* Einstedeln 1965, 156-161; E. Benz, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im NT und in der alten Kirche,* Abhandlungen der Mainzer Aka-demie 12 (1950).

7.- Cf. H. de Lubac. *El drama del humanimo ateo.* EPESA, Madrid 1949, 17 s.

8.- Véase el significado del silencio en los escritos de Ignacio de Antioquía, *Carta a los efesios 19,I:* .Y quedó oculta al príncipe de este mundo la virginidad de María y el parto de ella, del mismo modo que la muerte del Señor: tres misterios sonoros que se cumplieron en el silencio de Dios.; cf. *Ad Magn.* 8,2. Traducción española en *Padres apostólicos,* BAC, Maadris, 1950.

9.- H. U. von Balthasar, *Teología de la hsitoria.* Guadarrama, Madrid 1959, 48; cf. G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug.* Essen 1963, 327.

10.- L. Baeck, *Das Wesen des Judentums.* Köln 1960, 69.

11.- Clem I, I s. Traducción española en *Padres apostólicos.* BAC, Madrid 1950; cf. Kattenbusch II, 600.

III - EL ESPÍRITU Y LA IGLESIA.

10.- LA UNIDAD DE LAS ÚLTIMAS EXPRESIONES DEL SÍMBOLO.

La afirmación central de la tercera parte del Símbolo reza así, según el texto griego original: .Creo en el Espíritu Santo.; falta, pues, el artículo al que nos ha acostumbrado la traducción. Esto es muy importante para conocer el sentido de lo que ahí se afirma; en efecto, de ahí se colige que este artículo en un principio no se concibió trinitaria, sino histórico-salvíficamente. En otros términos, la tercera parte del Símbolo no alude al Espíritu Santo como tercera persona de la Trinidad, sino al Espíritu Santo como don de Dios a la historia en la comunidad de los que creen en Cristo.

Con esto, sin embargo, no se excluye la comprensión trinitaria del artículo. Ya vimos antes cómo todo el Credo nació en un contexto bautismal, cuando al bautizado se le preguntaba si creía en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. Por su parte, esta triple pregunta remite a la fórmula atestiguada por Mateo (28,19); por eso la fórmula más antigua de nuestra confesión de fe con sus tres miembros nos ofrece una de las raíces más importantes de la imagen trinitaria de Dios, pero cuando la fórmula bautismal se amplió hasta llegar al texto actual del Credo, quedó un poco en la penumbra la estructura trinitaria. Ahora, como vimos antes, el centro era toda la historia de Jesús, desde su concepción hasta su vuelta, esto tuvo como consecuencia el que también la primera parte se comprendiese históricamente, ya que se refirió esencialmente a la historia de la creación y al tiempo precristiano.

Todo esto hizo imprescindible una comprensión histórica de todo el texto: toda la tercera parte debía entenderse como continuación de la historia de Cristo en el don del Espíritu, es decir, como alusión al .tiempo final. entre la venida de Cristo y su retorno. Este desarrollo no eliminó la explicación trinitaria, como, por otra parte, tampoco las expresiones bautismales trataban de un Dios ahistórico, del más allá, sino de un Dios relacionado con nosotros. Por eso, un rasgo característico de los más antiguos estadios del pensar cristiano es la interferencia de la concepción histórico-salvífica y trinitaria. Después se olvidó todo esto en perjuicio de la cosa misma, hasta que se llegó a una división de la metafísica teológica, por una parte, y de la teología de la historia por la otra. En adelante ambas cosas serían completamente diferentes: o se estudia la teología ontológica o la antifilosófica teología de la historia de la salvación; pero así se olvida de forma trágica la unidad original del pensamiento cristiano. En su punto de partida este pensamiento no es ni puramente .histórico-salvífico. ni puramente .metafísico., sino que está condicionado por la unidad de la historia y del ser. Esta es una gran labor que incumbe también a la teología moderna, dividida nuevamente por este dilema [1].

Pero dejemos estas observaciones generales para preguntarnos qué es lo que significa propiamente el texto de que disponemos actualmente. Como ya dijimos, no habla de la vida íntima de Dios, sino de .Dios hacia afuera., del Espíritu Santo como poder por el que el Señor glorificado sigue presente en la historia del mundo como principio de una nueva historia y de un mundo nuevo. Este rumbo nuevo que tomó la expresión dio lugar a otra consecuencia; el hecho de que aquí no se tratase del Espíritu como persona de la Trinidad, sino como poder de Dios en la historia inaugurada con la resurrección de Cristo, tuvo como consecuencia el que en la conciencia del creyente se interfiriesen la profesión de fe en el .Espíritu. y en la Iglesia. así se explicó prácticamente la interferencia antes mencionada entre la Trinidad y la historia de la

salvación. Pero desgraciadamente poco después esta interferencia llegó a desaparecer; tanto la doctrina sobre la Iglesia como sobre el Espíritu Santo quedaron en la penumbra; la Iglesia ya no se concibió pneumática-carismáticamente, sino exclusivamente a partir de la encarnación y, en consecuencia, como cerrada terrenalmente y, por fin, se explicó partiendo de las categorías del poder del pensamiento profano.

La doctrina sobre el Espíritu Santo quedó también sin contexto propio. Como no podía pasar una miserable existencia en la pura posibilidad de ser integrada, quedó absorbida por la general especulación trinitaria, y así perdió prácticamente su función respecto a la conciencia cristiana.

El texto de nuestra profesión de fe nos ofrece aquí una gran tarea a realizar: El punto de partida de la doctrina de la Iglesia ha de ser la doctrina del Espíritu Santo y de sus dones, pero su meta estriba en una doctrina de la historia de Dios con los hombres, es decir, de la función de la historia de Cristo para la humanidad en cuanto tal. Así queda bien de manifiesto la dirección que debe seguir la cristología en su desarrollo: No puede considerarse como doctrina del enraizamiento de Dios en el mundo, que explica la Iglesia como algo intramundano partiendo de la humanidad de Jesús. Cristo sigue presente mediante el Espíritu Santo con su apertura, amplitud y libertad, que no excluye en modo alguno la forma institucional, pero que sí limita sus pretensiones y que no la equipara con las instrucciones mundanas.

Las restantes afirmaciones de la tercera parte del Símbolo no pretenden ser sino ampliación de la profesión fundamental .creo en el Espíritu Santo.. Tal ampliación tiene lugar en un doble sentido; primero, en lo que se refiere a la comunión de los santos que originalmente no pertenecía al texto del Símbolo romano, pero que representa el patrimonio de la primitiva Iglesia; después, la afirmación del perdón de los pecados. Ambas expresiones son formas concretas de hablar del Espíritu Santo; representaciones del modo como el Espíritu Santo obra en la historia. Tienen también un inmediato significado sacramental, que hoy día nos es prácticamente desconocido. La comunión de los santos alude en primer lugar a la comunión eucarística; el cuerpo del Señor se une en una Iglesia a la comunidad esparcida por todo el mundo; consiguientemente, la palabra *sanctorum* (de los santos) no se refiere a las personas, sino a los santos, a lo santo que Dios concede a la Iglesia en su celebración eucarística como auténtico lazo de unidad.

La Iglesia, pues, no ha de definirse por sus oficios y por su organización, sino por su culto litúrgico como participación en el banquete en torno al resucitado que la congrega y la une en todo lugar. Pronto se empezó a pensar en las personas unidas y santificadas por el don uno y santo de Dios.

Pronto se pensó en la Iglesia no simplemente como unidad de la mesa eucarística, sino como comunidad de los que son uno a raíz del banquete eucarístico. De ahí se pasó a incluir en el concepto de Iglesia una dimensión cósmica. La comunidad de los santos, de la que aquí se habla, supera los límites de la muerte; reúne y une a quienes recibieron el Espíritu y su poder único y vivificante.

La remisión de los pecados alude a otro sacramento fundamental, al bautismo; pero muy pronto se pensó en el sacramento de la penitencia.

Al principio el bautismo fue el gran sacramento de la reconciliación, el momento del cambio transformador, pero poco a poco la dolorosa experiencia enseñó que el cristiano bautizado también necesita que se le perdonen los pecados; por eso adquirió gran importancia la reconciliación realizada por el sacramento de la penitencia, sobre todo cuando el bautismo se había administrado al principio de la vida y dejaba así de ser expresión de la conversión activa.

También sobrevivía la idea de que el hombre se hace cristiano no por el nacimiento, sino por el renacimiento: el ser cristiano tiene lugar cuando el hombre cambia su existencia, cuando olvida la tranquilidad propia del estar ahí y .se convierte.. En ese sentido el bautismo es como el comienzo de una conversión que ha de realizarse a lo largo de la vida, como el signo fundamental de la existencia cristiana que nos recuerda la frase .la remisión de los pecados..

Si el ser cristiano no se considera como un casual agrupamiento, sino como cambio hacia lo más propio del hombre, la profesión de fe, superando el círculo de los bautizados, afirma que el hombre no vuelve en sí si se entrega simplemente a sus inclinaciones naturales. Para ser verdadero hombre hay que hacer frente a las inclinaciones naturales, hay que convertirse; las aguas de la naturaleza no suben espontáneamente hacia arriba.

Resumamos lo dicho. En nuestra profesión de fe la Iglesia se comprende desde el Espíritu Santo como su lugar eficiente en el mundo. Se la considera concretamente desde dos puntos: desde el bautismo (penitencia) y desde la eucaristía. Este punto de partida sacramental lleva consigo una comprensión teocéntrica de la Iglesia: lo importante no es la agrupación de hombres que es la Iglesia, sino el don de Dios que transforma al hombre en un ser nuevo que él mismo no puede darse, en una nueva comunidad que él no puede sino recibir como don. Sin embargo, esta imagen teocéntrica de la Iglesia es muy humana y real, porque siempre gira en torno a la conversión y a la purificación, porque ambas las comprende como proceso indefinido intrahistórico y porque descubre el contexto humano del sentido del sacramento e Iglesia. Por eso la comprensión .material. (partiendo del don de Dios) trae consigo el elemento personal: el nuevo ser de la reconciliación conduce a la coexistencia con todos los que viven de la reconciliación; ésta forma la comunidad, y la comunión con el Señor en la Eucaristía lleva necesariamente la comunión con los convertidos que comen el mismo e idéntico pan, que forman un .único cuerpo. (1 Cor 10,17), un .único hombre nuevo. (cf. Ef 2,15).

Las palabras conclusivas del Símbolo, la profesión de fe en la .resurrección de la carne. y en la .vida eterna., son también ampliación de la fe en el Espíritu Santo y en su poder transformador; presentan su última eficacia, ya que la resurrección en la que todo desemboca nace necesariamente de la fe en la transformación de la historia iniciada con la resurrección de Cristo. Con este acontecimiento, como dijimos antes, se supera el límite del *bios*, es decir, de la muerte, y se abre una nueva dimensión: El espíritu, el amor que es más fuerte que la muerte, trasciende lo biológico. Quedan así destruidos fundamentalmente los límites de la muerte, y se abre un futuro decisivo para el hombre y para el mundo.

Esta convicción en la que se unen la fe en Cristo y la profesión en el poder del Espíritu Santo, la aplican expresivamente las últimas palabras del Símbolo a nuestro futuro, al futuro de todos los hombres. La orientación a la omega de la historia del mundo en la que se realiza todo, se deduce con necesidad interna de la fe en el Dios que en la cruz quiso convertirse en la omega de mundo, en su última letra. Así ha convertido a la omega en su punto, de modo que un día el amor será definitivamente más fuerte que la muerte, y de la complexión del *bios* por el amor nacerá el conjunto, la persona y la unidad definitivas que proceden del amor. Porque Dios mismo se ha hecho la última criatura, la última letra del alfabeto de la historia, la última letra se ha convertido en su letra y así la historia ha llegado a la victoria definitiva: la cruz es realmente la redención del mundo.

Notas:

1.- Cf. J. Ratzinger, *Heilsgeschichte und Eschatologie,* en *Theologie im Wandel.* München 1967, 68-89.

11.- DOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DEL ARTÍCULO DE FE SOBRE EL ESPÍRITU Y LA IGLESIA.

Lo dicho anteriormente ha querido poner de relieve la riqueza y amplitud de las últimas afirmaciones de la profesión de fe. En ellas resuena nuevamente la imagen cristiana del hombre, el problema del pecado y de la redención; pero sobre todo lo que ahí se afirma es la idea sacramental que constituye por su parte la espina dorsal del concepto Iglesia: la Iglesia y los sacramentos van siempre juntos, no pueden existir separadamente. Una Iglesia sin sacramentos sería una organización vacía, y los sacramentos sin Iglesia serían meros ritos sin sentido alguno en el conjunto. Por eso el problema que nos plantea el último artículo de la profesión de fe es el de la Iglesia. Otra gran cuestión que aquí surge es la resurrección de la carne, que a nosotros, hombres modernos, nos parece tan escandalosa como el espiritualismo griego, ya que los fundamentos del escándalo no han cambiado.

Antes de poner fin a estas reflexiones, quiero tratar de estos dos problemas de la profesión de fe.

La santa Iglesia católica.

No voy a hacer una exposición completa sobre la Iglesia. Teniendo ante los ojos los problemas teológicos actuales, voy a intentar poner de manifiesto el escándalo que para nosotros supone la fórmula .la santa Iglesia católica., y dar la respuesta a la que apunta el texto del Símbolo. Sigue siendo válido lo que hemos afirmado antes sobre el lugar espiritual y el conjunto íntimo de esas palabras; por una parte, aluden a la fe en la obra poderosa del Espíritu Santo en la historia y, por la otra, quedan explicadas en la doctrina de la remisión de los pecados y de la comunión de los santos; en ella el bautismo, la penitencia y la eucaristía son como los pilares de la Iglesia, como su contenido propio y su verdadera forma existencial.

Quizá desaparezca gran parte de las molestias que nos produce nuestra profesión de fe en la Iglesia, cuando reflexionemos en este doble contexto. Hablemos también de lo que hoy día nos acosa. No intentemos disimularlo; hoy sentimos la tentación de decir que la Iglesia ni es santa ni es católica. El mismo concilio Vaticano II ha querido hablar no sólo de la Iglesia santa, sino de la pecadora. Estamos tan convencidos del pecado de la Iglesia que si hiciésemos alguna objeción al concilio diríamos que ha tocado el tema muy tímidamente. Es cierto que ahí puede estar influyendo la teología del pecado de Lutero y también un requisito nacido de previas decisiones dogmáticas; pero lo que hace esta .dogmática. está de acuerdo con lo que nos dice nuestra propia experiencia: La historia de la Iglesia está llena de compromisos humanos. Podemos comprender la horrible visión de Dante que veía subir al coche de la Iglesia las prostitutas de Babilonia, y nos parecen comprensibles las terribles palabras de Guillermo de Auvernia (siglo III), quien afirmaba que deberíamos temblar al ver la perversión de la Iglesia: *La Iglesia ya no es una novia, sino un monstruo tremendamente salvaje y deforme...*[1].

La catolicidad de la Iglesia nos parece tan problemática como la santidad. Los partidos y contiendas han dividido la túnica del Señor, han dividido la Iglesia en muchas Iglesias que

pretenden ser, más o menos intensamente, la única Iglesia verdadera. Por eso hoy la Iglesia se ha convertido para muchos en el principal obstáculo para la fe. En ella sólo puede verse la lucha por el poder humano, el mezquino teatro de quienes con sus afirmaciones quieren absolutizar el cristianismo oficial y paralizar el verdadero espíritu del cristianismo.

No hay teoría alguna que pueda refutar concluyentemente estos argumentos. Pero también es cierto, por otra parte, que estas ideas no carecen solamente de la razón sino de un amargor del corazón que quedó defraudado en su alta expectación y que ahora en amor enfermo y herido sufre la destrucción de su esperanza. ¿Qué diremos a todo esto? En último término sólo podemos profesar nuestra fe y dar el porqué que nos permite, a pesar de todo, amar en la fe a la Iglesia; sólo podemos decir por qué vemos el rostro de la Iglesia santa a través de su faz deformada.

Pero expliquemos ante todo el contenido. Como ya dijimos, la palabra .santo. no alude primariamente a la santidad en medio de la perversidad humana. El Símbolo no llama a la Iglesia .santa. porque todos y cada uno de sus miembros sean santos, es decir, personas inmaculadas. Este es un sueño que ha renacido en todos los siglos, pero que no tiene lugar alguno en el Símbolo; expresa el anhelo perpetuo del hombre por que se le dé un cielo nuevo y una tierra nueva, inaccesibles en este mundo. En realidad, las más duras críticas a la Iglesia de nuestro tiempo nacen veladamente de este sueño; muchos se ven defraudados, golpean fuertemente la puerta de la casa y tildan a la Iglesia de mentirosa.

Pero volvamos a nuestro tema. La santidad de la Iglesia consiste en el poder por el que Dios obra la santidad en ella, dentro de la pecaminosidad humana. Este es el signo característico de la .nueva alianza.: En Cristo Dios se ha unido a los hombres, se ha dejado atar por ellos. La nueva alianza ya no se funda en el mutuo cumplimiento del pacto, sino que es un don de Dios, una gracia, que permanece a pesar de la infidelidad humana. Es expresión del amor de Dios que no se deja vencer por la incapacidad del hombre, sino que siempre es bueno para él, lo asume continuamente como pecador, lo transforma, lo santifica y lo ama.

Por razón del don que nunca puede retirarse, la Iglesia siempre es la santificada por él; la santificada en la que está presente entre los hombres la santidad del Señor. Lo que en ella está presente y lo que elige en amor cada vez más paradójico las manos sucias de los hombres como vasija de su presencia, es verdaderamente la santidad del Señor. Es santidad que en cuanto santidad de Cristo brilla en medio de los pecados de la Iglesia. Por eso la figura paradójica de la Iglesia en la que las manos indignas nos presentan a menudo lo divino, en la que lo divino siempre está presente sólo en forma de sin-embargo, es para los creyentes un signo del sin-embargo del más grande amor de Dios. La emocionante yuxta-posición de la fidelidad de Dios y la infidelidad del hombre expresada en la estructura de la Iglesia, es también la dramática figura de la gracia por la que se hace actualmente visible en el curso de la historia la realidad de la gracia como perdón de lo que en sí es indigno. Podría decirse que la Iglesia, en su paradójica estructura de santidad y pecado, es la figura de la gracia en este mundo.

Sigamos adelante. El sueño humano del mundo sanado e incontaminado por el mal, presenta la Iglesia como algo que no se mezcla con el pecado. Existe ahí en cierto sentido, un pensar blanco-negro, que despiadadamente separa y tira lo negativo (que puede concebirse de muy diversas maneras).

En la crítica actual de la sociedad y en sus acciones se revela claramente esta característica inexorable e inherente al ideal humano. Por eso los contemporáneos de Cristo se escandalizaban sobremanera al ver que a la santidad de Cristo siempre le faltase esta nota judicial: no era fuego que destruía los indignos, ni celo que arrancase la hierba que ellos veían crecer. Por el contrario,

su santidad se mostraba en el contacto con lo pecadores que se acercaban a él, hasta el punto de que él mismo se convirtió en .pecado., en maldición de la ley en la cruz, en plena comunidad con el destino común de los perdidos (cf. 2 Cor 5,21; Gal 3,13). Él atrajo los pecadores a sí, los hizo partícipes de sus bienes, y reveló así lo que era la .santidad.. Nada de separación, sino purificación, nada de condenación, sino amor redentor. ¿No es acaso la Iglesia la continuación de este ingreso de Dios en la miseria humana? ¿no es la continuación de la participación en la misma mesa de Jesús con los pecadores? ¿no es la continuación de su contacto con la necesidad de los pecadores, de modo que hasta parece sucumbir? ¿no se revela en la pecadora santidad de la Iglesia frente a las expectaciones humanas de lo puro, la verdadera santidad aristocrática de lo puro e inaccesible, sino que se mezcla con la porquería del mundo para eliminarla? ¿Puede ser la Iglesia algo distinto de un sobrellevarse mutuamente que nace de que todos son sostenidos por Cristo?

Confieso que para mí la santidad pecadora de la Iglesia tiene en sí algo consolador. ¿No nos desalentaríamos ante una santidad inmaculada, judicial y abrasadora? ¿Y quién se atrevería a afirmar que él no tiene necesidad de otros que lo sobrelleven, es más, que lo sostengan? Quien vive porque otros lo sobrellevan, ¿cómo podrá negarse a sobrellevar a otros? El único don que puede ofrecer, el único consuelo que le queda ¿no es sobrellevar a otros como él mismo es sobrellevado? La santidad de la Iglesia comienza con el sobrellevar y termina con el sostenerse. Pero donde ya no se da el sobrellevar, cae el sostenerse, y una existencia inconsistente cae necesariamente en el vacío. El cristiano reconoce la imposibilidad de la autarquía y la debilidad de lo propio. Cuando la crítica en contra de la Iglesia es biliosamente amarga y comienza a convertirse en jerigonza, late ahí un orgullo operante. Por desgracia a eso se junta a menudo un gran vacío espiritual en el que ya no se considera lo propio de la Iglesia, sino una institución con miras políticas; se considera su organización como lamentable y brutal, como si lo propio de la Iglesia estribase en su organización y no en el consuelo de la palabra y de los sacramentos que conserva en días buenos y aciagos. Los verdaderos creyentes no dan mucha importancia a la lucha por la reorganización de las formas cristianas. Viven de lo que la Iglesia siempre fue. Y si uno quiere conocer lo que es la Iglesia, que entre en ella. La Iglesia no existe principalmente donde está organizada, donde se reforma o se gobierna, sino en los que creen sencillamente y reciben en ella el don de la fe que para ellos es vida. sólo sabe quién es la Iglesia de antes y de ahora quien ha experimentado cómo la Iglesia eleva al hombre por encima del cambio de servicio y de formas, y cómo es para él patria, y esperanza, patria que es esperanza, camino que conduce a la vida eterna.

Esto no quiere decir que hemos de quedarnos en el pasado y que hemos de soportarlo tal y como es. El sobrellevar puede ser también un acontecimiento altamente activo, una lucha para que la Iglesia siempre sea quien lleve y soporte. La Iglesia sólo vive en nosotros, vive de la lucha entre el pecado y la santidad, de la misma manera que esa lucha vive del don de Dios sin el que no podría existir; pero esa lucha será útil y constructora cuando esté vivificada por el espíritu que sobrelleva, por el amor real. Así llegamos al criterio que siempre debe medir esa lucha crítica por una santidad mayor, y que no contradice la resignación, sino que la exige. La medida es la construcción. La amargura que destruye se juzga a sí misma. Una puerta cerrada puede convertirse en signo que azota a quienes están dentro; pero es una ilusión creer que aislados podemos construir más y mejor que en equipo, como también es una ilusión colocar la Iglesia de .los santos. en lugar de la .Iglesia santa., que es santa porque el Señor le da graciosamente el don de la santidad [2].

Llegamos así al segundo calificativo que el Credo atribuye a la Iglesia: la llama .católica.. Son innumerables los matices de significado que la palabra ha adquirido desde su origen. La palabra alude doblemente a la unidad de la Iglesia. Primero, a la unidad local, la comunidad en trono al

obispo; no lo grupos que por cualquier motivo se han separado son la .Iglesia católica.. Después, a la unidad de las Iglesias locales que no se enquistan en sí mismas, sino que permanecen Iglesia porque permanecen abiertas a las demás, porque presentan la Iglesia en el testimonio común de la palabra y en la participación común en la mesa eucarística de todo lugar. El antiguo Credo opone la Iglesia .católica. a las iglesias limitadas a sus provincias [3], que destruyen así la verdadera esencia de la Iglesia.

La palabra .católica. expresa, pues, la estructura episcopal de la Iglesia y la necesidad de la unidad de todos los obispos entre sí; el Símbolo no alude a la cristalización de esta unidad en la sede romana, pero sería falso deducir de ahí que orientar la unidad a ese punto es un producto secundario. En Roma, donde surgió nuestro Símbolo, se pensó enseguida en esta idea como cosa evidente. Pero es justo afirmar que esta expresión no pertenece a los elementos primarios del concepto de Iglesia, no está ahí por su propia cuenta, sino porque es medio: Su función consiste en ser .para., sirve a la realización de la unidad de las Iglesias locales en sí y debajo de sí. El servicio del obispo de Roma es un ulterior estadio en la ordenación del medio.

Es claro que la Iglesia no se ha de comprender partiendo de aquella, pero es también evidente que para la Iglesia visible la unidad visible es algo más que una .organización.. La unidad concreta de la fe común, que se atestigua en la palabra y en la mesa común de Jesucristo, es el signo que la Iglesia debe presentar al mundo. Sólo en cuanto .católica., en cuanto una visiblemente en la multiplicidad, responde a la exigencia de la profesión de fe [4]. En un mundo dividido debe ser el signo y el medio de la unidad que supera y une naciones, razas y clases. En la antigüedad fue infinitamente difícil ser al mismo tiempo la Iglesia de los bárbaros y los romanos. En la actualidad no puede ocultar la lucha de las naciones cristianas, y no llega a unir la riqueza y pobreza para que lo que sobra a unos sirva para apagar el hambre de otros. Con todo, no podemos negar lo que la pretensión de catolicidad tiene de imperativo; ante todo debemos dejar de contar con el pasado y enfrentarnos con la llamada actual, e intentar ahora no sólo profesar la catolicidad del Credo, sino realizarla en la vida de nuestro mundo dividido.

La resurrección de la carne.

a).- Contenido de la esperanza neotestamentaria en la resurrección [5].

El artículo de la resurrección de la carne supone para nosotros un auténtico dilema. Hemos redescubierto la indivisibilidad del hombre; con nueva intensidad vivimos nuestra corporeidad y la experimentamos como camino imprescindible para realizar el único ser del hombre. Por eso podemos comprender muy bien el mensaje bíblico que no promete la inmortalidad al alma separada del cuerpo, sino a todo el hombre. A raíz de tales observaciones, la teología evangélica se ha levantado en nuestros días en contra de la doctrina griega de la inmortalidad del alma, que sin razón se consideraba como idea cristiana. Ahí se nos presenta en verdad un doble dualismo no cristiano; la fe cristiana no hablaría sino de la resurrección de los muertos por el poder de Dios. Pero en seguida nos preguntamos: ¿si la doctrina griega de la inmortalidad es problemática, no sería mucho más irrealizable la bíblica? Es muy bonito eso de la unidad del hombre, pero ¿quién puede imaginarse la resurrección del cuerpo según la idea moderna del hombre? La resurrección incluiría, al menos así lo parece, un cielo nuevo y una tierra nueva, unos cuerpos inmortales que no tienen que alimentarse, es decir, un distinto estado de la materia. ¿Pero no es

esto totalmente absurdo? ¿no contradice plenamente nuestra idea de la materia y su modo de comportarse? ¿no es, por tanto, una desesperación mitológica?

Creo que no podemos llegar a una respuesta satisfactoria si no estudiamos atentamente la finalidad de las expresiones bíblicas, y si después no las comparamos con las concepciones griegas. Cuando se unieron lo bíblico y lo griego, se condicionaron mutuamente; uno ocultó las verdaderas intenciones del otro en una visión sintética nueva, que hemos de deshacer primero para volver al principio.

La esperanza en la resurrección de los muertos presenta ante todo la forma fundamental de la esperanza bíblica en la inmortalidad; en el Nuevo Testamento no aparece como idea que continúa la precedente e independiente inmortalidad del alma, sino como expresión esencial y fundamental sobre el destino humano. Pronto surgieron en el judaísmo tardío puntos de partida para una doctrina de la inmortalidad de tipo griego. Este es uno de los principales motivos por el que se comprendió en el mundo griego-romano todo el alcance de la resurrección. Se pensó más bien que la concepción griega de la inmortalidad del alma y el mensaje bíblico de la resurrección de los muertos se completaban mutuamente para dar solución al problema del destino humano; sólo había que añadir una cosa a otra; eso bastaba. A las ideas griegas sobre la inmortalidad del alma añadía la Biblia la revelación de que el último día los cuerpos resucitarían para participar por siempre en el destino del alma: condenación o bienaventuranza.

Creo que en un principio no de trataba propiamente de dos concepciones complementarias; más bien nos encontramos frente a dos representaciones diversas que no pueden sumarse fácilmente. La imagen del hombre, de Dios y del futuro es diversa en cada una de ellas; por eso, en el fondo, cada una de ellas sólo puede considerarse como intentos de dar una respuesta total al problema del destino humano. Según la concepción griega, el hombre consta de dos sustancias diversas; una de ellas, el cuerpo, se descompone, pero la otra, el alma, es por sí misma imperecedera y, en consecuencia, puede subsistir en sí misma independientemente de la otra; es más, sólo cuando el alma se separa del cuerpo, esencia extraña a ella, se realiza el alma en todo lo que es. Por el contrario, el pensamiento bíblico presupone la unidad indivisible del hombre; la Escritura no conoce, por ejemplo, palabra alguna para designar el cuerpo separado y distinto del alma; la palabra .alma. significa en la mayoría de los casos todo el hombre existente, viviente. Los textos restantes, que nos ofrecen una concepción diversa, fluctúan en cierto modo entre la concepción griega y la bíblica, pero no excluyen esta última.

La resurrección de los muertos, no de los cuerpos, de que habla la Escritura, se refiere según eso a la salvación del hombre íntegro, no al destino de una parte del hombre, si cabe, secundaria. Esto indica claramente que la médula de la fe en la resurrección no consiste en la idea de la restitución de los cuerpos, a lo que nosotros la hemos reducido; todo esto es válido, aunque la Biblia haya cambiado la representación. ¿Cuál es, pues, el auténtico contenido? ¿Qué es lo que la Biblia anuncia al hombre como esperanza suya cuando habla de la resurrección de los muertos? A mi juicio, como mejor podemos comprender esta particularidad es en la contraposición con la concepción dualística de la filosofía antigua:

1.- La idea de inmortalidad expresada en la Biblia con la palabra resurrección, indica la inmortalidad de la .persona., del hombre. Mientras que para los griegos la típica esencia del hombre es un producto que en cuanto tal no subsiste, sino que el cuerpo y el alma siguen caminos diferentes según su índole diversa, para la fe bíblica la esencia hombre permanece como tal, aunque cambia.

2.- Se trata de una inmortalidad .dialógica. (resurrección). Es decir, la inmortalidad no nace simplemente de la evidencia de no-poder-morir, sino del acto salvador del que ama y que tiene poder para realizarlo. El hombre no puede, pues, perecer totalmente, porque ha sido conocido y amado por Dios. El amor pide eternidad, el amor de Dios no sólo la pide, sino que la da y lo es; de hecho, la idea bíblica de la resurrección nació de este motivo dialógico: el que ora sabe en la fe que de Dios restablecerá el derecho (Job 19,25 s.; Sal 73,23 s.); la fe sabe que quienes han padecido por causa de Dios participarán en la recompensa prometida (2 Mac 7,9s). La inmortalidad bíblica tiene que ser resurrección porque no nace del propio poder de no morir, sino de la relación establecida en el diálogo con el creador. La resurrección de los muertos tiene que ser resurrección del hombre porque el creador no se refiere sólo al alma, sino al hombre que se realiza dentro de la corporeidad de la historia y a quien Dios concede la inmortalidad.

Notemos que en la fórmula del Símbolo, .resurrección de la carne., la palabra carne significa el mundo de los hombres (en el sentido que tiene, por ejemplo, la expresión bíblica .toda carne contemplará la salvación de Dios.); tampoco aquí indica la palabra la corporeidad aislada y separada del alma.

3.- La resurrección en el .último día., al final de la historia y en presencia de todos los hombres, muestra el carácter co-humano de la inmortalidad relacionada con toda la humanidad de la que, para la que y con la que el individuo vivió y después será feliz o desdichado. Esta concepción nace espontáneamente del carácter humano de la inmortalidad bíblica. El cuerpo y la historia son siempre exteriores al alma, concebida según los griegos; el alma puede continuar existiendo independientemente de ellos y no necesita ninguna otra esencia; en cambio para el hombre concebido como unidad, la co-humanidad es constitutiva. Si él tiene que sobrevivir, no puede excluirse esta dimensión; por eso, partiendo de la Biblia, queda resuelto el problema tan agitado de si después de la muerte puede haber una comunidad de hombres. Fundamentalmente el problema se expresa en esta frase, superando el elemento griego: quien cree en la .comunidad de los santos., supera a la postre la idea del *anima separata* de la que habla la teología de la culpa.

El pleno contorno de estas ideas sólo es posible en la concreción neotestamentaria de la esperanza bíblica. El Antiguo Testamento deja todavía pendiente el problema del futuro humano. sólo Cristo, el hombre que es .uno con el Padre., por quien el ser humano ha entrado en la eternidad de Dios, se abre definitivamente el futuro del hombre; por eso en él está presente el problema de qué seremos nosotros, hombres. Pero es al mismo tiempo interpelación de Dios a nosotros, .palabra de Dios.. El diálogo entre Dios y el hombre que desde el principio de la historia gira en torno a esto, entra con él en un nuevo estadio: en él la palabra de Dios se hace .carne., entra realmente en nuestra existencia. si, pues, el diálogo de Dios con el hombre significa vida, si es verdad que el que toma parte en el diálogo con Dios mediante la interpelación de quien vive eternamente, tiene vida, Cristo, en cuanto palabra de Dios a nosotros, es la .resurrección y la vida. (Jn 11,25). Esto significa también que quien entra en el ser-conocido y amado por Dios, lo cual es inmortalidad: .Quien cree en el Hijo, tiene vida eterna. (Jn 3,15s.; 3,36; 5,24).

Así hay que comprender el mundo conceptual del cuarto evangelio, que al narrar la historia de la resurrección de Lázaro nos dice que la resurrección no es un acontecimiento lejano que tendrá lugar al fin del mundo, sino que se realiza ahora mediante la fe. Quien cree, dialoga con Dios que es vida y supera la muerte. Así coinciden la línea .dialógica., inmediatamente relacionada con Dios, y la línea co-humana de la idea bíblica de inmortalidad. En Cristo, hombre, nos encontramos con Dios; en él nos encontramos también con la comunidad de hombres; el ingreso en esta comunidad es un camino que lleva a Dios y a los demás. En Cristo la orientación hacia Dios es también orientación hacia la comunidad humana; así, la integración en la comunidad

humana es acercarse a Dios que no está separado de Cristo, de la historia o de su tarea co-humana.

Así se explica el .estado intermedio. entre la muerte y la resurrección del que tanto se trató en tiempo de los Padres y de Lutero. El estar-con-Cristo, abierto a la fe, es el comienzo de la vida, de la resurrección y de la superación de la muerte (Flp 1,23; 2 Cor 5,8; 1 Tes 5,10). El diálogo de la fe es ya vida que no puede quedar destruida por la muerte. El sueño de la muerte, defendido por los teólogos luteranos y recientemente apuntado en el catecismo holandés, no puede fundarse ni justificarse por el Nuevo Testamento porque en el Nuevo Testamento aparezca la palabra .dormir.: Su hilo espiritual se opone completamente a tal explicación, prácticamente incomprensible también para el judaísmo tardío que se planteaba el problema de la vida después de la muerte.

b).- La inmortalidad esencial del hombre.

Lo dicho anteriormente ha puesto de manifiesto en cierto modo de qué habla propiamente la predicación de la resurrección bíblica. Su contenido esencial no es la representación de una restitución de los cuerpos a las almas después de un largo período intermedio. Su sentido es más bien decir al hombre que él mismo sobrevivirá, no por poder propio, sino porque Dios lo ha conocido y amado. Mediante la resurrección y frente a la concepción dualista de la inmortalidad, expresada en el esquema griego cuerpo-alma, la forma bíblica de inmortalidad ofrece una concepción completamente humana y dialógica de la inmortalidad: La persona, lo esencial al hombre, permanece; lo que ha madurado en la existencia terrena de la espiritualidad corporal y de la corporeidad espiritual, permanece de modo distinto; permanece porque vive en el recuerdo de Dios; porque el hombre es quien vive, y no el alma separada. El elemento co-humano pertenece al futuro, por eso el futuro de cada uno de los hombres se realizará plenamente cuando llegue a término el futuro de la humanidad.

Surge ahora una serie de preguntas; la primera suena así: ¿No convertimos de esta forma la inmortalidad en pura gracia, a pesar de que pertenece en verdad a la esencia del hombre en cuanto hombre? En otros términos, ¿no llegamos así a una inmortalidad para los justos y, consiguientemente, a una división del destino humano, cosa que es inaceptable? Hablando en términos teológicos, ¿no se cambia la inmortalidad natural de la esencia hombre con el don sobrenatural de la vida eterna que hace feliz al hombre? ¿no deberíamos contentarnos, por amor a la humanidad de la fe, con la inmortalidad natural, ya que una supervivencia puramente cristológica caería necesariamente en lo milagroso y mitológico?

A esta última pregunta sólo puede darse una respuesta afirmativa. Pero esto no supone contradicción alguna con nuestro punto de partida. De él podemos afirmar claramente que la inmortalidad que hemos llamado .resurrección. por razón de su carácter .dialógico., pertenece al hombre en cuanto hombre, a todo hombre, y no es algo .sobrenatural. añadido secundariamente. Pero todavía hemos de preguntarnos, ¿qué es lo que hace al hombre propiamente hombre? ¿qué es lo que en último término lo diferencia? Lo que diferencia al hombre, considerado desde arriba, es el ser interpelado y llamado por Dios, el ser interlocutor de Dios. Visto desde abajo, consiste en que el hombre es el ser que puede pensar en Dios, el ser abierto a la trascendencia. El problema no es si él piensa realmente en Dios, si se abre realmente, sino si es capaz en sí mismo de todo eso, aun cuando quizá nunca pueda realizar esa capacidad por cualquier motivo.

Alguien podría decirnos: ¿no es mucho más fácil considerar el alma espiritual e inmortal como lo peculiar del hombre? La pregunta es justa, pero veamos su significado concreto. Ambas concepciones no se contradicen, sino que de modo diverso expresan lo mismo: Tener un alma espiritual significa ser querido, conocido y amado especialmente por Dios; tener un alma espiritual es ser llamado por Dios a un diálogo eterno, ser capaz de conocer a Dios y de responderle. Lo que en un lenguaje sustancialista llamamos .tner alma., lo podemos expresar con palabras más históricas y actuales diciendo .ser interlocutor de Dios.. Esto no es afirmar que la terminología del alma es falsa, como ocasionalmente afirma un biblicismo unilateral y acrítico; es en cierto modo necesario para expresar el todo de lo que se trata. Pero necesita, por otra parte, ser completado si no queremos caer en una concepción dualista que no hace justicia a la intuición dialógica y personal de la Biblia.

Cuando afirmamos que la inmortalidad del hombre se funda en su relación con Dios cuyo amor crea la eternidad, no pretendemos una suerte especial a lo justos, sino que expresamos la esencial inmortalidad del hombre en cuanto hombre. Según nuestras últimas reflexiones es posible desarrollar esta idea desde el esquema cuerpo-alma; el significado de éste estriba quizá en que revela ese carácter esencial de la inmortalidad humana; pero siempre ha de referirse a la perspectiva bíblica y ha de ser corregido por ésta, para permanecer fiel a la intuición inaugurada por la fe en el futuro del hombre. Por lo demás, es evidente que a la postre no se puede distinguir puramente entre lo .natural. y lo .sobrenatural.. El diálogo fundamental que en todo lugar constituye al hombre como hombre salta al diálogo de la gracia, a Jesucristo; no puede ser de otro modo si Cristo es realmente el .segundo Adán., la auténtica realización de ese anhelo infinito que brota del primer Adán, del hombre en general.

c).- El problema de la resurrección del cuerpo.

Todavía no hemos llegado al término de nuestras reflexiones. ¿Se da propiamente la resurrección del cuerpo, o todo se limita a la inmortalidad de la persona? Este es el problema que todavía hemos de resolver. No es un problema nuevo, se lo plantearon ya a San Pablo, como nos indica el capítulo 15 de la primera carta a los coríntios. El apóstol intenta dar una respuesta a lo que puede suceder más allá de los límites de nuestra concepción y de nuestro mundo accesible. Muchas de las imágenes que emplea Pablo son extrañas para nosotros, pero su respuesta global es lo más grande, lo más artístico y lo más convincente que se puede afirmar sobre esto.

Comencemos por el versículo 50, que parece ser la clave de todo: *Pero yo os digo, hermanos, que la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción.*

A mi entender, este versículo ocupa en nuestro texto un lugar semejante al del versículo 63 en el capítulo 6 del cuarto evangelio. Esto acerca dos textos diversos más de lo que puede pensarse a primera vista. Después de afirmar con claridad la presencia real de la carne y de la sangre de Jesús en la eucaristía, Juan nos dice: *El espíritu es el que vivifica, la carne no sirve para nada.*

Tanto el texto paulino como el joánico quieren desarrollar el dualismo de la carne. Juan habla del realismo de los sacramentos, es decir, del realismo de la resurrección de Jesús y de su .carne. provechosa para nosotros. En Pablo, en cambio, se trata del realismo de la resurrección de la carne, de la resurrección de los cristianos y de la salvación que ahí se realiza para nosotros. Pero en ambos casos hay un fuerte contrapunto que opone el realismo puramente intramundo, cuasi-

físico, al realismo cristiano como realismo de más allá de la física, como realismo del Espíritu Santo.

Nuestro idioma no puede traducir toda la riqueza del griego bíblico. La palabra griega *soma* significa algo así como cuerpo, pero también puede significar individuo. Este *soma* puede ser *sarx*, es decir, cuerpo de manera histórico-terrena y químico-física, pero también *pneuma*, es decir .espíritu., según los léxicos. Esto quiere decir que el individuo que ahora se presenta en su cuerpo comprensible físicaquímicamente, puede reaparecer definitivamente a modo de realidad transfísica.

En la terminología de Pablo no se oponen .cuerpo.y .espíritu., sino .cuerpo carnal. y .cuerpo espiritual.. No vamos a estudiar aquí los innumerables problemas históricos y filosóficos que esto lleva consigo, bastemos afirmar que tanto para Juan (6,63) como para Pablo (1 Cor 15,50) la .resurrección de la carne. es la .resurrección de las personas. (*Leiber*), no de los cuerpos (*Körper*). Según el pensamiento moderno, el modelo paulino es mucho menos ingenuo que la tardía erudición teológica con sus sutiles ideas sobre el problema de si son posibles los cuerpos eternos. En pocas palabras, Pablo no enseña la resurrección de los cuerpos, sino de las personas; esto no se realiza en el retorno del .cuerpo carnal., es decir, del sujeto biológico, cosa según él imposible (la corrupción no heredará incorrupción), sino en la diversidad de la vida de la resurrección, cuyo modelo es el Señor resucitado.

¿Pero es que la resurrección no guarda relación alguna con la materia? ¿No tendrá el .ultimo día. relación con la vida que nace de la llamada de Dios? A esta última pregunta ya hemos dado una primera respuesta cuando hemos hablado del retorno de Cristo. Si el cosmos es historia y si la materia es un momento en la historia del espíritu, no puede darse una eterna y neutral yuxtaposición de materia y espíritu, sino una .complejidad. última en la que el mundo encuentre su omega y su unidad. Existe también una última unión entre la materia y el espíritu en la que se realiza el destino del hombre y del mundo, aun cuando nosotros no podamos definirla con más precisión. Hay también un .último día. en el que se lleva a perfección el destino de los individuos, porque se realiza entonces el destino de la humanidad.

La meta del cristiano no es la bienaventuranza privada, sino el todo. El cristiano cree en Cristo, por eso cree también en el futuro del mundo, no sólo en su propio futuro. Sabe que ese futuro es más de lo que él puede hacer. Sabe que existe una inteligencia que él no puede destruir; pero, ¿se cruzará por eso de brazos? Sabe, por el contrario, que existe una inteligencia; por eso se entrega alegre y resueltamente a realizar la obra de la historia, aun cuando tenga la impresión de que su trabajo es sólo la labor de Sísifo, y que la piedra del destino humano será empujada hacia la cima a lo largo de las generaciones para escurrirse un día y frustar los esfuerzos humanos. El creyente sabe que camina hacia .adelante., que no se mueve en círculos. Sabe que la historia no es como la tela que Penélope tejía para destejer después. Quizá moleste al cristiano la pesadilla del miedo ante la inutilidad; esa pesadilla creó en el mundo precristiano los cuadros angustiosos de la nulidad de la obra humana, pero en el sueño resuena la voz de la realidad, salvadora y transformadora: .Animo, yo he vencido al mundo. (Jn 16,33).

El nuevo mundo descrito al final de la Biblia bajo la imagen de la Jerusalén celestial no es una utopía, sino la certeza que nos sale al paso en la fe. El mundo ha sido redimido, esa es la certeza que mantiene a los cristianos y les anima, también hoy, a serlo.

Notas:

1.- Cf. H. U. von Balthasar, *Casta meretrix: Sponsa Verbi.* Guadarrama, Madrid 1964, 239 s.; también H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Heheliedkommentarem des Mittelalters,* Münster 1958.

2.- Cf. H. de Lubac, *Meditación sobrela Iglesia.* DDB, Bilbao 1961.

3.- Karrenbusch II, 919. En las páginas 917-927 trata de la historia de la inclusión de la palabra .católica. en el símbolo apostólico y en general de la historia de la palabra; cf. también W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribt,* 2 t. Essen 1964.

4.- Sobre el problema .Iglesia e Iglesias. que ahí surge, véase J. Ratzinger, *Das Konzil auf dem Weg.* Köln 1964, 48-71.

5.- Las ideas que expongo a continuación remiten a mi artículo *Auferstehung,* en *Sacramentum mundi,* editado por Rahner-Darlap. Freiburg 1967, 398-402, con amplia bibliografía.